Münster 1936 No 40 Phil DiSS

Germanistik

Das Weltbild in seiner Bedeutung für Hölderlin und seine Zeit

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen und Naturwissenschaftlichen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-Universität
zu Münster

vorgelegt von

Almut Uffenorde

aus Hamburg

1935

Buchdruckerei Beyer & Hausknecht K.-G., Bielefeld

Tag der mündlichen Prüfung: 14. Juni 1935.

Dekan: Herr Professor Dr. J. Trier.

Referent: Herr Professor Dr. Günther Müller.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen Eltern

Disposition

Einführung 1

A. Das Entgleiten des christlichen Weltbildes

I. Das christliche Weltbild des Pietismus 4

II. Das christliche Weltbild der Aufklärung 9

B. Das naturistische Weltbild des Allkosmos und seine Bedeutung für das Bild des Menschen:

I. Prinzipielles 18

II. Die Herausbildung des neuen Weltbildes sub specie naturae

1. Die Zweiseitigkeit des natürlichen Lebens 20
2. Natur und Geschichte 26
3. Die Funktion des Geistes 30

III. Das naturistische Weltbild sub specie hominis.

1. Dogmatismus und Idealismus 36
2. Das naturistische Bild vom Menschen 51
3. Der Verzicht auf das personale Selbst 60

C. Die Wiedergewinnung des personalen geistigen Seins 78

Literaturverzeichnis 83

Anmerkungen 84

Lebenslauf 90

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547204_0095

Einführung

In der neueren literarhistorischen Forschung macht sich vorsichtig die Neigung bemerkbar, die vergangenen zwei Jahrhunderte als eine große, einheitliche, in sich geschlossene Epoche zu sehen, als deren Kennwort, um nur erst eine Richtung anzudeuten, „Aufklärung" gesetzt werden könnte.[1]) Erklärung und Begründung für diese zusammenfassende Schau mag einerseits in der fortschreitenden Erforschung des Barockzeitalters zu suchen sein, dessen Ordnungen, Gesetze und Kriterien in ihrer festgefügten Geschlossenheit neben die uns seit zwei Jahrhunderten überkommenen Kategorien treten und deren durch die Zeit fast absolut gewordene Gültigkeit durch ihr Sein in Frage stellen — andererseits in dem das Lebensgefühl des modernen Menschen überhaupt erschütternden und von Grund aus verändernden Erlebnis des Weltkriegs als dem jedem Humanitäts-, Kultur- und Zivilisationsoptimismus Hohn sprechendem Ereignis schlechthin. — Diese neue Sicht läßt sofort die Frage nach dem kostbarsten Gut jener Zeit wach und dringend werden, nach jenem Raum um 1800, nach der leuchtenden Höhe zwischen der naivoptimistischen Aufklärung (engeren Sinnes) des 18. Jahrhunderts und dem ähnlich beschaffenen Positivismus des 19. Jahrhunderts: Der deutschen Klassik und Romantik. Sind beide nicht ganz anders geartet? Kann es etwas anderes als ein, Werte und Maße verkennender, Nivellierungsversuch sein, sie mit als Glied in diese Linie der Zeit einbeziehen zu wollen? —

Es soll hier der Versuch gemacht werden, mit der Frage nach dem, dem Denken jener Zeit zugrunde liegenden Weltbild, dem Problem näher zu kommen. Diese Frage aber zieht nun notwendig die nach Zeit und Raum nach sich als den immer und für alle Epochen gleichen Existenzbedingungen. Keine Zeit kann die Gültigkeit und Tatsächlichkeit dieser sie konstituierenden Faktoren leugnen. Wie sie aber ihr Verhältnis zu ihnen gestalten, wie sie sich zu ihnen stellen, das wird in ihrem Weltbild seinen Niederschlag finden. Welchen Platz räumt man der Raumzeitlichkeit ein? Wie wird sie eingeordnet?

Richtet man von hier aus das Augenmerk auf die Zeit um 1800, so kennzeichnet die Absolutheitsgeltung von Raum und Zeit das Weltbild dieser Epoche und in Verbindung damit eine am besten mit Weltanschauung zu umschreibende Verhaltungsweise. — Es kann für diese Einleitung, die skizzenhaft ein großes Ganzes andeuten soll, um den Ort der folgenden Einzeluntersuchung festlegen zu können, unwesentlich sein, welchen Anteil die Philosophie — es ist wohl besonders an Leibniz, Spinoza und den Neuplatonismus zu denken — direkt und durch Vermittlung an der Bildung dieser Geisteshaltung hat. Vielmehr soll es hier darauf ankommen, vom Menschen jener Zeit aus zu sehen. Und da ist es Lessing, dessen „Erziehung des Menschengeschlechts" in zugänglichster

Form ausspricht, was ich unter der Absolutheitsgeltung von Raum und Zeit verstehen möchte. Ganz abgesehen von dem Gedanken der ständigen Höher- und Fortentwicklung — er ist erst einmal nicht wesentlich — werden hier Raum und Zeit als in sich selbst ruhend verkündet. Das soll aber heißen, ihnen steht keine Ewigkeit, kein ganz Anderes gegenüber, wie es, jeden Zweifel behebend, auch der Schluß noch einmal zum Ausdruck bringt: „Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?" — wo Ewigkeit nichts anderes ist als die mathematische Unendlichkeit.[2]) Man sieht den Augenblick herankommen, in dem die Erziehung beendet sein wird, in dem der Erzieher = Gott nach der Übergabe des dritten Elementarbuches sich selbst überflüssig macht — Gott schwindet in dem Maße, wie der Mensch zunimmt — und der Allkosmos, die transzendenzlose Immanenz ist da. Raum und Zeit als tragende Kräfte an sich anzusehen, ist die gemeinsame Tendenz jener zwei Jahrhunderte. Es scheint, als wäre jetzt erst die umwälzende kopernikanisch-keplersche Entdeckung in das Lebensgefühl der Menschheit übergegangen.[3]) — Oben wurde das Wesen der Epoche ferner durch das Wort „Weltanschauung" charakterisiert. Hier mag Schleiermacher herangezogen werden als derjenige, der am sinnfälligsten und treffendsten das Wesentliche der damit ausgedrückten Verhaltungsweise umschrieben hat, wenn er, nicht ohne Anklänge an Leibniz, in den Reden über die Religion vom Universum spricht, das jeder aus einer anderen Perspektive, von seinem ganz bestimmten Ort aus anschaut: Jeder hat seine eigene Welt-Anschauung, jeder steht vor dem in sich ruhenden Kosmos und sucht eine Sinndeutung desselben und damit zugleich des eigenen Seins innerhalb des Ganzen, der eine in originellerer Weise, der andere unselbständiger, mehr übernehmend, aber immer, wenn auch nur in unbedeutenden Einzelzügen Eigenes aufweisend — steht doch schon hinter dem Terminus „Anschauung" der grundlegende physikalische Satz, daß sich zwei verschiedene Körper nie zu gleicher Zeit an demselben Ort befinden können.

In eigentümlicher Weise erzeugt so eine gleiche Grundhaltung, die in der Gemeinsamkeit des Weltbildes besteht, eine bunte Fülle mannigfachster weltanschaulicher Möglichkeiten als Deutung des einen Weltbildes. Jetzt bekommen auch die einzelnen Zeiträume innerhalb der 200 Jahre als untergeordnete Abschnitte eines zusammenhängenden Ganzen Erklärung und neue Berechtigung. Ein dreigliedriger Bau wird umrißhaft sichtbar. In der Lessingschen Aufklärung läßt sich noch der Werdeprozeß des in sich ruhenden Kosmos verfolgen, und nur schattenhaft sieht man noch jene andere große Möglichkeit einer Raum-Zeiterfassung, wie sie vorher im höfisch-klerikalen Barockzeitalter gelebt und bis in das Bühnenbild hinein verwirklicht wurde. Es ist das christlich-mittelalterliche Weltbild, an dem man dort mit einem wissenden Trotzdem festhielt. Nun aber wird aus der von einer anderen Kraft und Wirklichkeit getragenen, also immer sekundären, nie primären Raumzeitlichkeit die sich selbst tragende, in sich selbst beschlossene Welt. —

Für Klassik und Romantik ist dieser Allkosmos in seiner ersten Frische Gegenstand weltanschaulichen Ringens und Mühens; Ausdruck dessen ist die zentrale Stellung der Dichtung um 1800, ihre enge Verknüpfung mit der Philosophie, denn das Kunstwerk als weltanschauliches Dokument ist als solches der das konkrete Leben und namentlich Handeln normierende Faktor. — Dem 19. Jahrhundert entschwindet dann dieser Kosmos als nicht weiter beachtete Selbstverständlichkeit aus dem Blickfeld. Fausts Frage nach dem, „was die Welt Im Innersten zusammenhält", ist zum Schluß doch nahezu einheitlich gelöst, zugleich geht damit in den meisten Fällen der Sinn der Dichtung als Weltdeutung großen Stils verloren, so daß, der kümmerliche Rest eines vordem heißen Erkenntnisstrebens, nur noch ein Abmalen, ein Porträtieren des Daseienden übrig bleibt.

Damit ist der Ort erreicht, an dem Hölderlin dem Ganzen einzufügen ist. Weder in der klassischen noch in der romantischen Bewegung stehend, sind in ihm doch Kräfte beider Richtungen wirksam, und nach der Einführung ist es nicht schwer, in ihm einen hervorragenden, wenn nicht sogar den ausgesprochensten weltanschaulichen Gestalter der in sich ruhenden Raumzeitlichkeit zu erkennen.[4]) Es soll hier nun der Versuch gemacht werden, die engen Bindungen aufzuweisen, durch die Hölderlin auf Grund des oben herausgestellten gemeinsamen Fundaments nicht nur nach rückwärts, sondern gerade auch nach vorwärts verknüpft ist. Dadurch aber soll an Hölderlin sichtbar werden, daß die Zeit um 1800 aus ihrem innersten Wesen heraus, d. h. ohne von außen das typische 18. oder das typische 19. Jahrhundert in sie hinein zu interpretieren, nicht nur zeitlich, sondern auch gehaltlich eine Wegstrecke, eine Phase zwischen beiden ist: So wie die geistige Form und die Problematik der Goethezeit grundlegend durch die vorhergehende Epoche bestimmt wird, ist auf der anderen Seite das 19. Jahrhundert das durch die Zeit um 1800 bedingte Resultat. Was aber die tatsächliche geschichtliche Verwirklichung dieser mittleren Epoche betrifft, so ist deren Höhe vielleicht mit durch die ihr gestellte Aufgabe bedingt, die alle vorhandenen Kräfte herausfordern mußte — es gibt Zeiten, die Menschen prägen — daß aber derart überragende Persönlichkeiten damals die geforderte Arbeit leisteten, ist nicht aus dem Gang der Geschichte zu deduzieren. — Diese Themastellung bringt es mit sich, daß zur Erhellung der Weite des Gültigkeitsbereiches neben Hölderlin auch hier und dort der eine oder der andere seiner Zeitgenossen mit in die Untersuchung hereingenommen wird. Ein paar Stichworte mögen noch den Weg andeuten: Ein erster Teil wird zeigen, in welcher Weise durch Pietismus und Aufklärung der Weg zu dem neuen Weltbild führt. Ein zweiter Teil wird sich mit der Aufdeckung der Struktur dieses Weltbildes befassen und im Anschluß daran Stellung und Ort des Menschen in ihm zu erörtern haben. Ein dritter Teil endlich wird sich an Hand von Hölderlins Wendung kurz vor dem Ende seiner Schaffenszeit zusammenfassend mit dem gegenseitigen Verhältnis von Weltbild und Menschenbild beschäftigen.

A. Das Entgleiten des christlichen Weltbildes.

I. Das christliche Weltbild des Pietismus.

Mit Bezug auf die sogenannten „Hymnen an die Ideale der Menschheit" sagt K. Viëtor: „Die Auffassung des Kosmos als eines festen Systems gab dem jungen Dichter . . . eine erste, allseitig ausgebildete Weltanschauung, deren idealistischer Strom seine Dichtung mehrere Jahre hindurch trug."[1]) Es ist üblich, in den Hymnen den Auftakt von Hölderlins literarischem Schaffen zu sehen, und in sofern werden sie hier auch von K. Viëtor als erste Manifestation seiner Weltanschauung hingestellt. Die Berechtigung dieses Satzes ist die, daß sich hier zuerst ein geschlossenes Ganzes bietet, das als bewußte dichterische Gestaltung aus einem Mittelpunkt heraus anzusprechen ist. Im Vergleich zu diesen Hymnen lassen sich die ziemlich zahlreichen Jugendgedichte, wie Viëtor zeigt, leicht als eine Anhäufung, ein Aggregat aus Elementen der verschiedenen, damals herrschenden dichterischen Strömungen erweisen, die dem Kriterium der schöpferischen Eigenheit nicht standhalten. — Trotzdem wird man in den Hymnen nicht die erste Ausprägung einer Weltanschauung sehen dürfen, vielmehr geben sie sich als eine zweite Stufe zu erkennen, der in Hölderlins Entwicklungsgang eine erste vorangeht. Wie für Schiller ist auch für Hölderlin der schwäbische Pietismus als unterste Schicht anzusehen, und wie Schillers Elternhaus ein „Schulbeispiel für den württembergischen Pietismus" ist,[2]) so läßt sich dasselbe für das Hölderlins behaupten und nachweisen. Die damalige geistige Situation Schwabens wird so gekennzeichnet: „Man war dort in früheren Jahren sehr konservativ und hinkte immer um gut 10 Jahre nach."[3]) Wenn daher eine eigentliche Beachtung Hölderlins erst mit den Hymnen einsetzt, wenn er gemeinhin erst von da ab zählt, so ist das auch mit das Zeichen dafür, daß er jetzt die „10 Jahre" aufgeholt und die Hauptströmung der Zeit erreicht hat und im tieferen Sinne in der Öffentlichkeit sichtbar wird, nicht aber, daß nicht schon vorher ein vielleicht ebenso geschlossenes Weltbild Grundlage seines Denkens, Fühlens und Sehens gewesen wäre, ganz abgesehen davon, daß dem künstlerisch geschulten Ästheten „die verstimmte Leier des Pietisten" kaum zusagen kann.[4])

Der Pietismus vermittelte Hölderlin seit frühester Jugend in seiner Form das christliche Weltbild. Aus der Tradition seiner Eltern wurde es ihm als Erbe mitgegeben, das zwar nicht den Anspruch der Originalität einer neuen Weltanschauung erheben konnte, wohl aber die absolute Wahrheit zu bewahren behauptete. Hölderlin hat dies Erbe empfangen und Jahre hindurch als Besitz bewahrt, wenn er auch dies Eigentum nicht

so festgehalten hat, daß es ihm, wie sich später erwies, allmählich nicht doch zu entreißen gewesen wäre. Die frühen Gedichte — und es sind größtenteils gerade die, die Viëtor in seiner Analyse nur beiläufig oder gar nicht heranzieht — spiegeln dieses Weltbild. Es steht nicht um seiner selbst willen da, sondern als selbstverständlicher Hintergrund einer Bewegungsrichtung, die am krassesten in „Die Meinige" formuliert ist.

„Häng dich nicht an diese Schlangenhöhle,
Unsers Bleibens ist — Gott seis gedankt! nicht hier." (I, 10, 111 f.) [5]

Stark affektgeladen treten sich Reich Gottes und Menschenwelt als absoluter Gegensatz gegenüber. Nur auf Grund des Wissens um die Sicherheit des einem bekannten Heilsweges, nur aus der festen Gewißheit, nicht zu den „Toren" — ein terminus technicus, der das ganze Schrifttum der Jugendgedichte durchzieht und die exclusive Haltung zum Ausdruck bringt — zu gehören, die einer fürchterlichen Vernichtung im Endgericht entgegengehen, kann der Gegensatz in dieser Schärfe herausgebracht werden. Die dunkle falsche Welt ist die Antithese zum hellen Himmelreich, die Synthese wird geschaffen durch den von Gott geoffenbarten Weg des Heils, der sicher von hier nach dort führt — zwar eben nur für den auserwählten Kreis. In entprivatisierter Form findet das Bestreben zur Herausarbeitung scharfer Antithetik seinen Ausdruck in „Meinem Bilfinger", das, abgesehen von der Synthese im dritten Vers, formal wie inhaltlich erstaunlicher Weise als genau entsprechende Parallele das rund 10 Jahre später entstehende „Schicksalslied" vorwegzunehmen scheint, das die fallende Linie nicht mehr zu harmonischer Ausgeglichenheit auffängt.

„Herr, was bist du, was Menschenkinder,
Jehova du, wir schwache Sünder,
Und Engel sinds, die, Herr, dir dienen,
Wo ewger Lohn, wo Seligkeiten krönen.

Wir aber sind es, die gefallen,
Die sträflich deiner Güte Strahlen
In Grimm verwandelt . . . . . ." (I, 4.)

Das „Wir aber" wird dann aufgefangen durch das „Und doch, o Herr . . ." der dritten Strophe, wie sich denn auch diese frühe Dichtung in durchgehender Anrede an Gott, durch die ein latentes Kontinuum geschaffen wird, von der späteren, der dieses fehlt, unterscheidet. Sonst setzt auch das Schicksalslied entsprechend kontrastierend ein: „Doch uns ist gegeben . . . . .". „Meinem Bilfinger" gestaltet die dogmatisch einwandfreie christliche Glaubenshaltung. Auf der einen Seite steht Gott, der Vater und Herr, auf der andern der der Gnade bedürftige Sünder; untrennbar mit dieser Vorstellung verbunden als selbstverständlicher Hinter-

grund und Rahmen sind dabei jeweils Himmelreich und Welt mitgegeben, aber, und das ist im Hinblick auf die weitere Entwicklung beachtenswert: Beide haben erst in zweiter Linie Bedeutung.

In genauer Entsprechung zu „Meinem Bilfinger" stehen „Die Bücher der Zeiten" (I, 52), die ebenfalls in objektiver Schilderung ein dreigliedriges Ganzes darstellen, nur daß noch ein gewissermaßen parenthetischer Teil, der das denkende Ich einführt und dessen Grauen vor dem Inhalt der Antithese „Welt" und deren Fallen und Gefallensein gegenüber der unendlichen Feierlichkeit des Heiligtums Gottes ausdrückt, eingeschaltet ist, bevor zur Synthese des Kreuzestodes des Christus und seiner ausgleichenden Gerechtigkeit im Jüngsten Gericht am Ende aller Zeit fortgeschritten wird. Hier wird schon das Gegenreich „Welt" seinem Inhalt nach gesehen, mit gesuchter Grausamkeit schonungslos ihre Disharmonie aufgedeckt, um die alte Frage zu stellen: Wie verträgt sich das Leiden des Frommen und Gerechten mit dem Dasein Gottes? Aber der Belastung wird standgehalten, denn Gott ist tragender Grund, wie es durch die Vorstellung der beiden Bücher, des Schuldbuchs der Menschheit und des Heilsplanes Gottes sehr fein zum Ausdruck kommt, die eben als Bücher bei Gott von seiner Ewigkeit umschlossen sind: „Du, der du lenkst mit weiser, weiser Allmachtshand das bunte Zeitengewimmel." (I, 56, 105 ff.) Doch trotz der engen Verkettung beider Bereiche wird hier schon die Möglichkeit einer in sich selbst ruhenden Zeit sichtbar, die, von ihrer eigenen Schwerkraft hinabgezogen, „ein gefallen Greuelgeschlecht" (I, 57, 133) in sich birgt.

Ohne Berücksichtigung ihres ästhetischen Wertes, von ihrer gedanklichen Originalität schon ganz zu schweigen, liefern diese Gedichte den Beweis dafür, daß Hölderlin schon früh ein geschlossenes Weltbild gekannt und vor Augen gehabt hat und auch zweifellos Jahre hindurch mit unreflektierter Selbstverständlichkeit in ihm lebte. Auf die durch den pietistischen Einschlag hervorgerufene besondere Tönung war schon hingewiesen. Sie tritt klarer dort hervor, wo das persönliche Beteiligtsein sich mehr hervorwagen kann, und dann wohl auch zu einer gerade durch ihre Übertreibung charakteristischen Äußerung, wie die folgende ist, führt:

„Rinne eilig, rinne eilig, Pilgerzeit!
Himmel! schon empfind' ich sie, die Freuden —
Deine — Wiedersehen froher Ewigkeit." (I, 10, 174 ff.)

Die Einordnung der Raumzeitlichkeit auf der ersten Stufe führt diese typische Verhaltungsweise des jungen Hölderlin zu der Größe „Zeit" vor Augen. Für ihn ist sie noch nicht durch jeden Moment gelebten Lebens in die Dreiheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft differenziert, sondern, sich ihrer durch seine Erziehung als Ganzheit bewußt, sieht er sie nur in ihrer Zielbestimmtheit. Diese Vorstellung wurzelt so tief in ihm, daß bis zu dem Umschwung in den großen Hymnen diese Bewegungsrichtung das immer wiederkehrende Motiv auf dem Hintergrunde seines Weltbildes ist. Das Jüngste Gericht bildet das Ende der

Zeit und den Beginn der ewigen Seligkeit. Der tote Geliebte wartet zusammen mit seiner Stella im Grabe, zu träumen „bis die Posaun' uns weckt". (I, 37, 60.) Menschliches Rühmen vermag der Größe Gustav Adolfs nicht gerecht zu werden: „Der Segen des Ewigen lohnet dich nur, Der donnernde Jubel des Weltgerichts" (I, 79, 23 f.). „Der Tag des Weltgerichts . . . . . Wird zeugen einst im Angesicht der Völker," (I, 83, 14 f.). An Thills Grab wünscht Hölderlin, daß „Hand in Hand wir schliefen, bis Ernte wird!" (I, 80, 26.) Unerfüllte Wünsche und Sehnsucht werden drüben ihre Erfüllung finden: „Ist ja ein Ort, wo nimmer gewünscht [wird]", „und stürb ich, . . . so seh ich dich jenseits wieder". (I, 18, 18, 21 ff.)

Gegen Ende dieser ersten Jugendepoche Hölderlins, in den ersten Dokumenten der Tübinger Studentenzeit, zeigt sich aber, daß das Jenseits gar nicht nur der Angelpunkt elegisch-sentimentalen Sehnens zu sein braucht. Eine freudig-hymnische Grundstimmung arbeitet sich kräftig durch. Aber wenn das „Lied der Liebe" in jubelndem Ton Schönheit und Harmonie der Welt besingt, so muß notwendigerweise die Endzeit dadurch doch irgendwie in ein anderes Licht rücken. Wie sich bei gleichbleibender Blickrichtung doch die innere Haltung verschoben hat, ist gut belegt: Weil die Liebe „Zeit und Grab" besiegt (I, 99, 57).

„Mag uns jetzt die Stunde schlagen,
Jetzt der letzte Othem wehn!
Brüder! drüben wird es tagen,
Schwestern! dort ist Wiedersehn;" (I, 99, 49 ff.).

Darum ist Freude möglich, und so erhält das Jenseits jetzt die Rolle eines Garanten für das gegenwärtige Glück, das kein solches sein könnte, wäre nicht seine Fortsetzung drüben sicher. Die gegenwärtige Welt wird sichtbar, spürbar treten Verschiebungen als Folge einer tieferen Umlagerung von Werten auf, und namentlich ist da die neue Einschätzung des Menschen auffällig. Denn es ist jetzt nicht mehr das göttliche Handeln in Christus, das die Brücke zum Drüben bildet, sondern die qualitative Beschaffenheit des Menschen: Das synthetische Moment ist jetzt die naturaliter der menschlichen Seele anhaftende Unsterblichkeit. Die ganze kosmische Welt wird der Vernichtung anheimfallen, nicht so die Seele.

„Wenn die Pole schmettern, Sonnen sinken
In den Abgrund der Vergangenheit,
Wird die Seele Siegeswonne trinken,
Hocherhaben über Grab und Zeit." (I, 103, 29 ff.)
„Drüben harrt des Dulders schöner Lohn." (I, 103, 40.)
„Aus der Zukunft zauberischer Schaale
Trinkt sich stolzen Muth der Erdensohn." (I, 103, 83 ff.)

Nahe liegt Altes und Neues beieinander, und noch lange klingt in der häufiger vorkommenden Formel „Grab und Zeit", offensichtlich ein feststehender Terminus, die pessimistisch-pietistische Einstellung zur Welt an, aber prinzipiell ist doch durch die neue Auffassung des Menschen der

exclusive Kreis der christlichen Gemeinde pietistischer Glaubenshaltung gesprengt, Schranken und Grenzpfähle sind gefallen, und Hölderlin ist erst einmal an einer Stelle in den breiten Strom seiner Zeit eingemündet, wenn er jetzt nur noch die Menschheit bzw. den Menschen sieht. Aber nicht nur ein neues Selbstgefühl macht sich bemerkbar, denn wenn jetzt das Drüben „der Geister hohes Vaterland" heißt (Hymne an die Unsterblichkeit, I, 103, 88), so ist auch das auf die neue Qualitätsbestimmtheit der Seele zurückzuführen. Zwar bleibt die Rangordnung, die das Weltreich dem Himmlereich zuordnet, unberührt von den Wandlungen, aber es ist kaum Zufall, wenn jetzt für den kraft der Beschaffenheit der Seele natürlichen Übergang aus dem einen Bereich in den anderen auch ein Bild aus der Natur zum Vergleich herangezogen wird. Welches kann angemessener sein als das des fließenden Hinübergleitens?

„Wie ins weite Meer die Ströme gleiten,
Stürzen dir die Zeiten alle zu.
In dem Schoos der alten Ewigkeiten,
In des Chaos Tiefen wohntest du." (An die Stille I, 101, 13 ff.)

Und die alte Sehnsucht nach Überwindung der Zeit findet in demselben Gedicht die neue Formulierung:

„Schöner rauscht die träge Fluth der Zeiten" (I, 101, 45)

ihrem Ziele zu, wenn ein gemeinsames Grab den Jüngling und seine Geliebte umschließt.

Ein letztes resultiert aus den Umlagerungen, das zunächst mehr in der Potenz da ist, für deren künftige Wirklichkeit aber vieles spricht. Es heißt wohl noch, daß „vor Gott sich einst die Geister sammeln" (I, 107, 109) werden. Wohlbekannt ist die eschatologische Fixierung der Zeit („einst"), wie auch die Vorstellung von Gott als dem höchsten Herrn, aber liegt es nicht in der Richtung der Entwicklung, daß die personale Gottesgestalt überflüssig wurde und schließlich jeden Gehaltes beraubt aus dem zeitlosen Reich der Geister schwindet? Zweifellos eröffnet sich hier dem Blick eine, auf die damalige geistige Topographie gesehen, nicht fremde Bahn, auf der Hölderlin hätte weiter gehen können und nach konstruktivem Ermessen wohl müssen, um ganz zu einem Sohn seiner Zeit zu werden. Aber an Hand der geschichtlichen Tatsache muß festgestellt werden, daß er einen andern Weg gegangen ist, der vielleicht ein Umweg war, gerade als solcher jedoch ist er geeignet, zu zeigen, in welcher Tiefe das christliche Weltbild bei ihm verankert war. —

Auf den Ausgang dieser ersten Periode wird insofern, als Keime zu Neuem in ihr sichtbar werden, noch öfter zurückzugreifen sein. Im übrigen ist die ausführlichere Betrachtung dieses meist für ziemlich belanglos gehaltenen Lebensabschnittes in mehrfacher Weise zu rechtfertigen. Zunächst ist festzustellen, daß schon in Hölderlins ersten Anfängen, gewissermaßen von Natur her, das für sein späteres Leben allgemein als so maßgeblich erkannte dreiteilige Schema der Thesis, Antithesis und

Synthesis wirksam ist. Ferner ist nicht zu vergessen, daß in der Gestalt seiner Mutter, oft quälend genug, ihm während seines ganzen schaffenden Menschendaseins die geistige Form seiner ersten Jugend vor Augen stand. Endlich aber ist der junge Dichter der Hymnen ein Theologiestudent im Tübinger Stift, den sowohl der Unterrichtsplan, namentlich in der zweiten Hälfte des Studiums, tiefer in die Welt des Christentums einführen mußte, wie ihn auch das Leben im Stift, das im Tagesplan festgelegte gemeinsame Lesen und Interpretieren der Bibel, deren Weltbild immer wieder vergegenwärtigen mußte. — Neues war im Anzuge. Wird es weiterhin mit Altem in Verbindung bleiben?

II. Das christliche Weltbild der Aufklärung.

Die Hymnen bedeuten einerseits gegenüber dem Vorhergehenden einen absoluten Neueinsatz; indem aber andererseits dieser Ansatzpunkt ursprünglich auf der gleichen Ebene liegt, ist doch eine Beziehung zu dem Voraufgegangenen da, und diese im Fundament beruhende Gemeinsamkeit ist es auch, die den Umsprung ermöglichte. — Der Grund des Standortwechsels findet psychologisch seine Erklärung in der Umwertung, die die Größe „Welt" allmählich im Laufe der Tübinger Jahre bei Hölderlin erfährt, und es ist nicht Zufall, daß das Wort „Zauber" mit allen seinen Formen neu in den Wortschatz des jungen Dichters aufgenommen wird und einen ganz hervorragenden Platz zugewiesen bekommt — als charakteristisches Kennwort und einzig adäquater Ausdruck für das Staunen darüber, daß hier nicht alles mit rechten Dingen zugeht, schlagwortartig ausgedrückt, darüber, daß „der Pesthauch dieser Schlangenhöhle" („Die Meinige" I, 10, 147) seltsamerweise in der Erfahrung lieblichste Wohlgerüche sind:

„Schäumend beut die zauberische Schaale
Die Natur dem Auserkorenen dar," (Hymne a. d. Muse I, 121, 93 f.).
Ha, an deinem Göttermahle
Trink ich nun Vergessenheit!
In der vollen Zauberschaale
Reichst du Kraft und Süßigkeit."
(Meine Genesung. An Lyda I, 107, 17 ff.)

Es ist die zauberhafte Veränderung, die ein Blinder, der plötzlich sehend wird, empfindet. Das vom Pietismus übermittelte weltpessimistische Bild vermag sich an der Wirklichkeit gegenwärtigen Erlebens nicht zu halten. Es sieht Zeit und Raum nur in Bezug auf den absoluten terminus ad quem, bildlich im Takte des Jambus, in dem die Welt die unbetonte Vorstufe darstellt. An dem angewandten Schwung, der konzentrierten und doch spielend bewältigenden Energie merkt man zugleich die tiefe Verwurzelung des Alten und die nun aus eigenem Erleben geschöpfte neue beschwingte Kraftfülle. Hölderlin ist sich des vollzogenen Umschwungs klar bewußt:

„Ewig sei ergrauter Wahn vergessen!“ (I, 121, 113.)
„Nieder, nieder mit verjährtem Wahne!
Stolzer Lüge Fluch und Untergang,“ (I, 116, 93 f.).
„Nimmer beugt, vom Uebermuth belogen,
Sich die freie Seele grauem Wahn,“ (I, 126, 81 f.)
„Siehe, Stolz und Hader ist vernichtet,
Trug ist nun und blinde Lüge stumm,“ (I, 116, 113 f.)
„Ha! das neue nie genoßne Leben
Schaffet neuen glühenden Entschluß,
Ueber Wahn und Stolz emporzuschweben
Süßer, unaussprechlicher Genuß!“ (I, 126, 5 ff.) [1])

Derartige Äußerungen sind nicht allein zu verstehen als begeistertes Mitgehen mit der in der französischen Revolution erfolgenden Emanzipation des Menschen aus politischen, gesellschaftlichen und schließlich auch religiösen Bindungen, sondern gerade auch als Jubel über die persönliche Befreiung aus dem exclusiven, in falscher Überheblichkeit sich isolierendem Kreise der pietistischen Gemeinde. Mit Recht schreibt K. Viëtor: „Diese Hymnen Hölderlins sind neben dem „Lied an die Freude“ und den philosophischen Gedichten Schillers . . . die schönsten Gedichte der klassizistischen Aufklärung.“ [2]) Hölderlin ist hinübergewechselt vom weltflüchtigen und weltverneinenden Pietismus zur weltoptimistischen Aufklärung, die mit Freuden die Schönheit des Lebens sieht, erkennt und anerkennt. Beider Grundlage ist das Christentum, und hier war Viëtor nicht beizustimmen, wenn er im Anschluß an das Schiller-Erlebnis betont: „Vor allem gelangte er (Hölderlin) hier zum erstenmal in die religiöse Sphäre.“ [3]) Beide sind sie weltanschauliche Modifikationen, erwachsen aus einer sich jeweils einseitig orientierenden Betrachtung, die eine Verzerrung des Ganzen zur Folge hat: Denn während das Wesen der Welt als Schöpfung Gottes die Rechtfertigung der optimistischen Seite ausmacht, legt der christliche Pessimismus den Akzent auf den Charakter der Welt als gefallene Schöpfung. Der Einheitspunkt beider Betrachtungsweisen ist Gott und sein Handeln, der hier als der Schöpfer, der große Künstler, Herrscher und König bewundert, dort ausschließlich als der in Christus gnädige Erlöser angebetet wird. Wird also dort die Welt in ihrer Daseinsform als Raum und Zeit vornehmlich von ihrem Endpunkt aus gesehen und verstanden, so hier von ihrem Ausgangsort, ihrem absoluten terminus a quo, und an beiden Grenzpolen steht der christlich-biblische Gott. Beiderseits wird mit Selbstverständlichkeit die Hypotaxe der Welt gewahrt, sei es, daß man die Gottähnlichkeit, sei es, daß man die Gottverschiedenheit hervorhebt. Während, um in dem, wie gezeigt, dem Sachverhalt nicht mehr ganz angemessenen Bilde zu sprechen, bis jetzt der Fluß nur in Bezug auf seine Mündung von Interesse war, betrachtet Hölderlin ihn nun fast durchgehend von seiner Quelle her. So wird auch hier wieder an dem Verhalten zur Zeit die Form der Einordnung der Zeiträumlichkeit faßbar.

Der deutlichste Ausdruck der neuen Sehweise ist die „Hymne an die Göttin der Harmonie". Sie ist die wichtigste, und es wird zu zeigen sein, daß sie durchaus sinnvoll am Beginn der Hymnenreihe steht. Sie ist ein Huldigungsgesang alles Geschaffenen auf die schöpferische göttliche Kraft, auf die als personales Zentrum, vor dem alles andere im Hintergrund verschwindet, das Ganze ausgerichtet ist.

„Kommt zu feierlichen Huldigungen
Mit der Seele ganzer Götterkraft,
Mit der höchsten der Begeisterungen
Schwört vor ihr, die schuf und ewig schafft," (I, 116, 85 ff.).

„Königin", „Schöpferin", „Meisterin" sind die von „der Göttin Sohn", „der süßen Schöpfungsstunde Auserwählter" ihr beigelegten Titel. Ihre Schöpfertätigkeit „im Anbeginn der Zeit" (I, 116, 82) wird dargestellt, aber ohne Sehnsucht in die Ferne bleibt man gern in der durch ihre erhaltende Kraft getragenen Gegenwart. Der im Vergleich zu Schillers Anthologie-Gedichten einheitliche Gefühlston, der die Hymnen durchzieht, und den Schiller sichtlich nur mit Mühe als Resultat schweren geistigen Kampfes und verhältnismäßig selten in den philosophischen Gedichten der folgenden Jahre erreicht, rückt Hölderlin näher an die Aufklärung heran als diesen, und der Abstand von einem Gellert, der das Lob Gottes in der Natur und durch sie singt, ist nicht gar so erheblich, wenn man von der Verschiedenheit der Temperamente absieht und den für die jüngere Generation vorbildlichen Klopstock mit in Rechnung stellt. Das gilt bis zu dem sich selbst ermunternden moralischen Aufschwung am Schluß, der die persönliche Konsequenz für beide darstellt.

Freilich bedarf das alles doch auch sehr der Einschränkung, und das Unterscheidende überwiegt schließlich das Gemeinsame. Aber trotzdem mußte dies zum Ausgangspunkt genommen werden, um die Bewegungsrichtung fassen zu können, um auf den zwar der Idee nach auf der alten Ebene liegenden Neuansatz zu zeigen, der sich dann allerdings nicht mehr rein in den Hymnen spiegelt, und so in der Wirklichkeit — wie weit Hölderlin dieser Vorgang selbst bewußt war, läßt sich nicht sagen — nur noch auf dem Wege eines Ab- oder Hinübergleitens in eine andere Ebene faßbar wird. — Es ist der Zwischenzustand eines Übergangs vom Christlichen zum Religiösen, eine Momentaufnahme, die den Lockerungs- und Auflösungsprozeß, der durch die inhaltliche Differenz der Worte „christlich" und „religiös" bedingt ist, festhält.

Der Gedanke eines Uranfangs der Welt durch Schöpfung wird von Hölderlin beibehalten, nicht hier liegt die Wandlung, sondern in der Vorstellung des schöpferischen personalen Seins: An die Stelle des biblischen Gottes bei Gellert sind Göttinnen, phantastische, hohe, ferne Gestalten getreten. Vielleicht wird an kaum einer anderen Stelle der Emanzipationsprozeß der sich säkularisierenden Welt im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts in solcher Deutlichkeit greifbar. Lag die gedankliche Kon-

sequenz der letzten Schriften des Aufklärers Lessing in der Linie der natürlich sich ergebenden Ausschaltung und damit Auflösung des christlichen Gottesbegriffes, so sehen wir hier Hölderlin am Anfang seiner Lebensbahn an derselben Stelle stehen. Rund 10 Jahre liegen dazwischen; Fortsetzung des in der Aufklärung angetretenen Weges, nicht Kampf und Überwindung ihres Geistes durch die folgenden Generationen bekundet sich so. Es ist ein durchsichtiger Vorgang, wenn so in der Folge dieser Begriffsentleerung die ihres notwendigen Korrelates beraubte Schöpfung zum Kosmos und Universum wird. — Aber die Erscheinung dieser hohen göttlichen Wesen ist nichts Unvermitteltes, neu ist nur, daß sie jetzt allerhöchste Instanzen sind. Ihre verborgene Vorbereitung scheint mir in der Tendenz zur Personifikation von Abstrakta, Ideen und Begriffen zu liegen, der Hölderlin, auch hierin einem Zuge seiner Zeit folgend, schon vorher Raum gab. Das hieß aber, daß nach der mit dem Begriff Person verbundenen Vorstellung aus Eigenschaften und Kräften Gottes selbständige Wesen wurden. Das e i n e Zentrum löst sich allmählich in viele Aktionszentren auf, und wenn auch die hypotaktische Ordnung rational und bildhaft bestehen bleiben soll, so treten doch diese Gestalten gewissermaßen wie Nebelschichten zwischen die Menschen und Gott, die schließlich doch den „Gott der Götter" (Lied der Liebe, I, 99, 42) irgendwie infizieren, oder so kompakt werden, daß sie Dahinterliegendes in Vergessenheit bringen. Für das Letzte ist schon die „Hymne an die Unsterblichkeit" ein Beispiel, in der die Unsterblichkeit als selbständiger Wert ohne die leiseste Bezugsetzung zu Gott besungen wird, während die „Söhne der Töchter Gottes" (Männerjubel, I, 36, 40) gerade in der Ungeschicklichkeit der Formulierung um der begrifflichen Klarheit willen ein Zeugnis für die gewollte Stufenfolge sind. (Gerechtigkeit, Freiheit, Vaterlandsliebe = „Töchter Gottes", deren „Söhne" = die Menschen.)

Es gilt also, die Mehrschichtigkeit der Hölderlinschen hohen Wesen der Hymnen zu beachten. Bisher wurde ein einheitliches Gemisch, entstanden aus der Personifikation hoher Werte und Zügen des christlichen Schöpfergottes — sie sind es übrigens, die nicht zum wenigsten trotz der Verschiedenheit der Namen der Ideale die Gestalten selbst immer gleich erscheinen lassen — festgestellt. Liegt hier das Neue in der Kombination zweier alter Elemente, so weist ein drittes charakteristisches Merkmal, das seinem Wesen nach neu ist, in die Zukunft und wird für sie von weittragender Bedeutung. Während, um nur ein Beispiel anzuführen, Verse wie die folgenden:

„Thronend auf des alten Chaos Woogen,
Majestätisch lächelnd winktest du,
Und die wilden Elemente flogen
Liebend sich auf deine Winke zu. . . ." (I, 116, 25 ff.)

deutlich ihren Ursprungsbereich verraten, steht es anders mit diesen Zeilen, die in der gleichen Hymne stehen:

„Mir entströmt der Schönheit ew'ge Fülle,
Mir der Hoheit weiter Ozean . . .“ (I, 116, 67 f.)

Hiermit im Zusammenhang ist es auch nicht belanglos, daß die schöpferische Kraft im Bilde eines weiblichen Wesens dargestellt wird. Es liegt schon darin ein Hinweis auf die mütterliche Grundhaltung, aus der heraus jenseits von Wollen und Nichtwollen, eben weil es der Natur gemäß ist, Leben gegeben und gefördert wird, und so spielt denn auch das Bild vom fruchtbaren „Götterschoß“ — „Dir entsprossen Myriaden Leben“ (I, 116, 21) — häufig herein. — Wie schon einmal begegnet hier wieder, jetzt aber noch klar im Nebeneinander erkennbar, göttliche Tat und natürliche Bewegung: Der personale Willensakt der Schöpfung ist ebenso dem die Zeit abschließenden Handeln Gottes oben analog, wie dem willensfernen Entfließen dort die Emanation hier. Doch von dieser gewiß aufschlußreichen Parallele abgesehen — beide Beziehungsarten dienen dazu, jede in ihrer Weise, die schon an sich in der Aufklärungsperspektive angelegte harmonische Zuordnung von Schaffendem und Geschaffenem zu betonen und zu vertiefen. So wird hier für das Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem gern die biblische Gottähnlichkeit herangezogen:

„Meine Küsse weihten dich zum Bunde,
Hauchten Geist von meinem Geist in dich,“
(I, 116, 59 f., ebenso I, 116, 73.)

während dort die Gesamtheit des Geschaffenen durch die natürliche, genetisch begründete Verwandtschaft beider Seiten verbunden ist. Nimmt man dann noch hinzu, daß der Vorstellungskreis der Emanation notwendig einen entindividualisierenden Einfluß auf die oberste Wesenheit haben muß, so daß sie, hinausgedrängt aus dem Bereich geistiger Entscheidung und vernünftig gewollter Tat in die Gebiete eines natürlichen Ablaufs, schließlich zu einer produktiven Kraft überhaupt schematisiert wird und werden muß, so ist auch die letzte Entwicklungsphase, an deren Ende sich der freischwebende, in sich ruhende Kosmos enthüllt, durchsichtig. Denn der abschließende Akt kann nur eine lange vorbereitete Akzentverschiebung sein, d. h. aber, daß, indem der Ton von der göttlichen, welttragenden Kraft hinübergleitet auf die Welt selbst, und so also mit umgekehrter Wertverteilung — denn jetzt war die schöpfungsmäßige Anfangsbestimmtheit der Zeit der Ausgang — der jambische Takt der ersten Periode hier wiederkehrt, die Hypotaxe der Welt aufgegeben wird. Einige Jahre später in der endgültigen Fassung des „Hyperion“ vergegenwärtigt sich Hölderlin einmal bewußt diesen Vorgang mit deutlicher Anspielung auf den ersten Artikel des Glaubensbekenntnisses. Dabei ist zu beachten, daß es sich nicht um ein Leugnen, sondern nur um ein Vergessen, ein Übertöntwerden des Schöpfergottes handelt, ferner auf den fragenden Versuch, ob nicht das verwandtschaftliche Verhältnis

von Natur und Gott selbst schon Rechtfertigung und Entschuldigung genug sei für die praktische Umwertung, die damit doch vielleicht ebenso sehr oder gar mehr in der Sache selbst begründet wäre als in dem anschauenden Ich. Es heißt dort: „O, du, zu dem ich rief, als wärst du über den Sternen, den ich Schöpfer des Himmels nannte und der Erde, freundlich Idol meiner Kindheit, du wirst nicht zürnen, daß ich deiner vergaß . . . . O, wenn sie eines Vaters Tochter ist, die herrliche Natur, ist das Herz der Tochter nicht sein Herz? . . . . ." (II, 95, 15 ff.)

So sieht in vereinfachender Linienführung Hölderlins Weg auf dieser Stufe aus, in Wirklichkeit ist der Vorgang komplizierter. Zur Ergänzung und besseren Charakterisierung sollen noch zwei wesentliche Momente nachgetragen werden. — Das erste ließe sich mit Raumenthusiasmus umschreiben. Sieht man noch einmal auf das Urerlebnis, das Hölderlin in das aufklärerische Weltbild hineintrieb, so ist es das Streben, auf diese Weise der gegenwärtigen Schönheit der Welt gerecht zu werden. Von hier aus erfolgte die Abrechnung mit dem Pietismus. Ganz ähnlich die Abrechnung mit der Aufklärung: Sie hat ihre Aufgabe erfüllt, nachdem sie die Bestätigung für die Gottähnlichkeit, die Göttlichkeit der Welt gegeben hat. Für den Hölderlin der Hymnen steht fest, daß man dem Göttlichen nicht erst am Ende der Zeit begegnet — so wird der Pietismus abgetan — daß man aber auch nicht auf den Anfang der Zeit zurückzugehen braucht — so wird die Aufklärung abgetan — sondern daß diese Begegnung in der raumhaften Gegenwart eines jeden Hier und Jetzt stattfinden kann. Die „Schöpferin" der folgenden Hymnen verliert die Beziehung zum christlichen Schöpfergott. Der Begriff wird ausgeweitet und alles, aus dem man Leben trinkt, wird als schöpferisch bezeichnet. — Dies ist der Hintergrund für den Aufschwung des Ich in den Raum, das Hölderlin so eigene Emporschweben auf den Flügeln der Begeisterung, und wenn auch sofort als Parallele Schillers Anthologie auftaucht, die namentlich in der „Größe der Welt" gleiches dichtet, so ist doch ein großer Unterschied nicht zu verkennen: Nie geht der Flug wie bei Schiller in leere Unendlichkeiten, in jeder Hymne weiß Hölderlin den Eindruck hervorzurufen, daß in unendlichen räumlichen Fernen das Reich der Göttin liegt, dem er raumtrunken entgegenfliegt:

„Schnell wie Seraphim im Fluge, schweben
Wir zur hohen Harmonie heran." (I, 116, 123 f.)
„Ha! von ihr, von ihr emporgehoben,
Blickt dem Ziele zu der trunkne Sinn —" (I, 121, 105 f.)
„Ha! vermöcht' ich nun, dir nachzuringen,
Königin! in deiner Götterkraft
Deines Reiches Gränze zu erschwingen . . ." (I, 121, 17 ff.)
„. . . . erkohren ist die Bahn!
Die Wolke fleucht, und neue Sterne tagen,
Und Hesperiedenwonne lacht mich an!" (I, 134, 2 ff.)

„Waltend über Orionen,
Wo der Pole Klang verhallt,
. . . . . .
Dort im Glanze mich zu sonnen,
Dort der Schöpferin zu nah'n,
Flammet stolzer Wunsch mich an,
Denn mit hohen Siegeswonnen
Lohnet sie die küne Bahn.“ (I, 137, 11 ff.)
„Ha, und deinem Götterschoße näher
Höhnt des Siegers Fahne Grab und Zeit.“ (I, 116, 8 f.)

So hängt die Verselbständigung des Kosmos auf das Engste mit dem Fallenlassen der christlichen Anfangs- und Endbestimmtheit der Zeit zusammen. Besonders instruktiv ist hier auch die Neubearbeitung des „Lied der Liebe“. Typisch heißt es jetzt:

„Unter Schwur und Kuß vergessen
Wir die träge Fluth der Zeit,
Und die Seele naht vermessen
Deiner Lust, Unendlichkeit!“ — (Hymne a. d. Liebe, I, 152, 45 ff.)

während an der entsprechenden Stelle der ersten Fassung noch „des Würgers Flügel“, der Tod, als Beender der Lust, die Liebe aber als die Überwinderin von „Zeit und Grab“ genannt werden. — Entsprechend der Steigerung des Raumerlebnisses der Gegenwart wird die personale Gestalt des christlichen Schöpfergottes verdrängt durch eine allgemeine schöpferische Kraft überhaupt. Es

„Höhnt das Herz der Zeiten trägen Lauf,
Stark und rein im Innersten genossen,
Wiegt der Augenblick Aeonen auf;“ (I, 121, 82 ff.).

Einen Schritt weiter, und wir sehen Hölderlin, wie er bis heute im Gedächtnis der Menschen fortlebt:

„Frommen Kindersinnes wiegen
Sich im Schoose der Natur.“ (Hymne a. d. Freundschaft, I, 148, 59 f.)

Die hier tastend zu Ende geführte Vererdung des Göttlichen oder Vergöttlichung der Erde erfährt aber bei Hölderlin noch eine beträchtliche Verstärkung durch ein zweites Moment, durch das mit Schwung bis zu den äußersten Konsequenzen fortgeschritten wird, so daß sogar Ansätze zu einer neuen Verwendung des Schöpfungsmotives da sind: In der Politisierung der bisher noch immer religiösen Bereiche reißt die erdhafte Gegenwart mit magnetischer Kraft auch das Letzte an sich. — Schon die „Hymne an die Muse“ weist in diese Richtung, wenn sie mit der Zeile schließt:

„Liebt und sterbt für Freund und Vaterland.“ (I, 121, 120.)

Sie biegt in ein anderes Gebiet hinüber, und das ist nicht nebensächlich, wenn man den Ausgang der Harmoniehymne daneben hält mit der Über-

legung, daß es dem Wesen der Hymne gemäß ist, mit einem Aufschwung zu schließen:

„Erdengötter, werft die Kronen nieder!
Jubelt, Millionen fern und nah!
Und ihr Orione hallt es wieder:
Heilig, heilig ist Urania!“ (I, 116, 133 ff.)

Während in dieser Hymne, die nicht zufällig auch im Titel als einzige das Wort „Göttin“ führt, der Schluß mit seiner jubelnden Huldigung wieder in den Anfang der Hymne einmündet, so daß gewissermaßen ein Kreis um die Göttin geschlossen wird, wendet sich die „Hymne an die Muse“ einem neuen Ziel zu. In den Hymnen an die Freiheit (erste Fassung) und an die Menschheit sind dann ganz klar an die Stelle personaler, religiös-ästhetischer Wesenheiten politische Ideale getreten. Gegenstand der Sehnsucht ist jetzt statt der Person der Göttin außerhalb und oberhalb der Zeit ein politisch zu erstrebender Zustand. Auch die äußere Gleichförmigkeit kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die „Göttin“ der Freiheit anderer Natur ist, denn sie ist im Gegensatz zu den übrigen Göttinnen nicht ursprünglich als Person erlebt, sondern konstruiert, um durch sie einen menschheitsgeschichtlichen Ablauf möglichst eindrucksvoll und poetisch-weihevoll zu berichten. Im Vergleich damit ist zwar die „Hymne an die Menschheit“ durch ihren Verzicht auf Anschaulichkeit schwerer zugänglich, aber die Form entspricht gerade darin der Gewichtigkeit des Inhalts, dem die etwas spielerisch-tändelnde Darstellung oben nicht gemäß war. — Das zeitferne Reich der Göttin im Raum ist verblaßt, der Dichter steht selbst mitkämpfend in der Zeit, aber nur ihr brausendes Sichstauen an dem politischen Ziel der nächsten Gegenwart, das allein von Interesse ist, von dem man ganz in Anspruch genommen wird, wird gesehen.

„Schon beginnt die neue Schöpfungsstunde,
Schon entkeimt die seegensschwang're Saat;
Majestätisch, wie die Wandelsterne,
Neuerwacht am off'nen Ozean,
Stralst du uns in königlicher Ferne,
Freies kommendes Jahrhundert! an.“

(Hymne a. d. Freiheit, I, 126, 67 ff.)

Gefangen in der Schau augenblicklichen politischen Werdens wird angespannt das Anbrechen der „Vollendung“ (H. a. d. Menschheit, Str. 11; H. a. d. Freiheit, Str. 12) in der Zeiträumlichkeit und daher der politischen Vollendung als des Paradieses auf Erden beobachtet. Seine Anfänge sind die Garanten und die konkrete Unterlage für die vorwegnehmende Schau der Erfüllung.

„Was unsre Lieb' und Siegeskraft begonnen,
Gedeiht zu üppiger Vollkommenheit.“

(Hymne a. d. Menschheit, I, 134, 37 f.)

Wenn sich auch am Schluß, vielleicht aus einer leisen Unsicherheit ob dieses irdischen Paradieses, Reminiszenzen aus frühester Zeit bemerkbar machen:

„Vom Grab' ersteh'n der alten Väter Heere" (Zeile 85)

mit charakteristischer Fortsetzung in der Zurückbiegung aufs Politische:

„Der königlichen Enkel sich zu freun —" (Zeile 86),

so besagen doch die beiden Schlußzeilen selbst genug. Wie eine bewußte Umkehrung von Gellerts „Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre" muten sie an:

„Die Himmel kündigen des Staubes Ehre,
Und zur Vollendung geht die Menschheit ein!" (Zeile 87 f.)

Indem die Erde zum Träger des Paradieses werden konnte, hat sich die Emanzipation des Kosmos aus der christlichen Seinsordnung vollzogen. Gerade aber diese Verquickung des religiösen und politischen Moments ist leicht als eine der typischen Eigenheiten des großen Zeitraumes, in dem Hölderlin steht, zu erkennen. Es bleibt denn auch für Hölderlin diese Verbindung künftighin bestehen und festigt und vertieft sich im Lauf seiner Entwicklung, und wenn später auf Ansätze zu einer Überwindung hinzuweisen sein wird, werden sie nicht von dieser Stelle ausgehen.

So ist der säkularisierte Allkosmos das Endergebnis dieser ersten Epoche in Hölderlins Leben. Sowohl das ästhetische Raumerlebnis der „göttlichen Natur" (Hymne a. d. Menschheit), wie auch das politische Gegenwartserlebnis der Geschichte laufen darauf hinaus: Hier spiegelt sich die Befreiung des Ich in der neuen Schau der Natur, dort in der Absolutsetzung der Menschheit. In beiden Fällen liegt die umformende Kraft in der Intensivierung des in einem Hier und Jetzt gelebten Lebens, die das Stürzen des christlichen Tragepfosten der Zeit zur Folge hatte. In ihrer Doppelheit findet diese Linie im folgenden ihre Fortsetzung einerseits im „Gott der Jugend", andererseits in der Elegie „Griechenland". Aber das führt schon über die Zielsetzung dieses ersten Abschnittes hinaus: Hier ist erst nur versucht, mit Hölderlin den Weg zurückzulegen, der ihn von der pietistisch bestimmten Kindheit hinführt auf die Ebene der geistigen Situation seiner Zeit, also um 1800. Dieses war, um im Bild zu bleiben, Hölderlins Privatweg. Viele ähnlich geartete mögen so in die Ebene einmünden, aber ist man den Seinen zu Ende gegangen, so steht man auf gemeinsamem Boden vor gleichen Problemen: Der weltanschauliche Kampf, das Ringen um die Sinndeutung des freischwebenden Alls beginnt. Denn auch hier gilt und sogar in seiner ganzen Anschaulichkeit und dem prägnantesten Vorstellungsgehalt:

„The time is out of joint . . ."
„Die Zeit ist aus den Fugen . . ."

Wie Hamlet steht der Mensch jetzt vor der Aufgabe, „to set it right", die Welt wieder „einzurichten".[4])

B. Das naturistische Weltbild des Allkosmos und seine Bedeutung für das Bild des Menschen.

I. Prinzipielles.

Alles Bisherige, sofern es zum Mittelpunkt das Interesse am christlichen Weltbild hatte, ist Hintergrund und unerläßliche Voraussetzung für das Verständnis des Folgenden, und man braucht nur Namen wie Herder, Schiller, Schleiermacher, Novalis und besonders Hegel und Schelling als „Stiftler" zu nennen, um zu sehen, daß diese Voraussetzung nicht nur eine auf Hölderlin beschränkte Gültigkeit hat. Andererseits fällt aber auch von hier aus Licht auf die Hinwendung der Romantiker zur katholischen Kirche und damit auf die Wiederaufnahme geoffenbarter christlicher Welt- und Seinsordnung, innerhalb deren Umzäunung die relativierte, ihrer gefahrdrohenden Momente beraubte, und deshalb entgiftete Romantik eines Eichendorff recht anmutig ihr Dasein führen konnte, denn im Bewußtsein des Menschen war die Welt wieder in ihre Angeln gehoben.

Zunächst gilt es jetzt, sich die prinzipiell neue Situation zu verdeutlichen. — Im ersten Abschnitt handelte es sich um das Aufzeigen des allmählichen Verlustes solcher Kategorien, die die Möglichkeit boten, die Sphären des Göttlichen und des Zeiträumlichen in dem Sinne trennend auseinander zu halten, daß eine der zeiträumlichen Welt schlechthin übergeordnete, sie beherrschende Transzendenz von der Welt streng unterschieden werden konnte. Die Vorstellungen darüber, ob man ihr am Ende, am Anfang oder in der Zeit selbst begegnen könne, sind dabei zunächst Nebensache. Ein klarer Beweis für den Verlust der Kategorien ist das Ineinandergleiten der religiösen und der politischen Bereiche ebenso wie die ihrer Richtung gebenden Stützen beraubte Zeit. Damit aber war eine alte Seinsordnung umgestoßen, ohne daß dadurch bereits eine neue an ihre Stelle getreten wäre. Das gesteigerte Lebensgefühl mochte wohl für kurze Zeit alles Abgetane für eine überflüssige Dekoration aus vergangener Zeit, die unmodern und geschmacklos geworden war, halten, für einen Rahmen, nach dessen Entfernung das Bild selbst nur um so schöner wird, weil sich jetzt die ungeteilte Anschauungskraft auf das Bild selbst konzentrieren kann — auf die Dauer aber mußte doch das Bewußtsein dafür kommen, daß etwas verloren gegangen sei. Ein bloßes Gefühl, eine Begeisterung kann verloren gegangene Denkmittel nicht für immer ersetzen. Diese Erkenntnis mußte kommen, sobald aus dem fühlenden Menschen ein erkennender Mensch wurde, sobald sich ihm eine Beziehungslosigkeit bemerkbar machte, eine Stelle, an der sich auf einmal eine Schnittfläche, eine Bruchkante innerhalb des neugeborenen Alls

zeigte, kurz in dem Augenblick, in dem der ästhetische Genuß plötzlich empfindlich durch die aufdämmernde Erkenntnis gestört wird, daß das scheinbar erst jetzt von unnötigem Beiwerk befreite Kunstwerk in Wirklichkeit ein Torso ist. Im Torso-Charakter der säkularisierten Welt hat alle weltanschauliche Deutung ihren Ursprung. Hier setzt die Betätigung des Menschen ein: Die Lücken und Bruchstellen müssen ausgefüllt und abgerundet werden, aber nun nicht mit Hilfe des früher entfernten „Beiwerkes", denn in der Bewertung als Beiwerk liegt ja der ganze innere Wandel begriffen, sondern aus dem Geiste des Universums selbst nach den ihm innewohnenden Strukturgesetzen. Daß hier keimhaft die Möglichkeiten für einen späteren Positivismus, Empirismus, Naturalismus, Materialismus bereit liegen, ist ohne weiteres klar.[1])

Wo und wie aber hatte nun die Neuordnung einzusetzen? Welche Fragen mußten notwendig durch die Umwälzung aufgerollt werden? — Das Wesentliche des christlichen Weltbildes ist die gemeinsame Zuordnung von Mensch und Welt, von Mensch und Natur auf ein Drittes, auf die christliche Gottesgestalt; in untergeordneter Weise ist die Natur dabei noch wieder auf den Menschen hin ausgerichtet, in seinen Dienst gestellt. Jetzt aber sind durch den Wegfall des gemeinsamen Beziehungspunktes alle bisherigen Verhältnisse gelöst. Das hat aber zur Folge, daß auf ganz neuer Basis eine Problematik der Stellung von Mensch und Natur akut werden muß. An die Stelle ehemaliger gemeinsamer Zuordnung ist ein vordem nicht vorhandener endgültiger Dualismus getreten, potentiell liegt überall die Möglichkeit zu einer offenen Spannung, zu einer fremden, vordem unbekannten Rivalität, zum ernsten Machtkampf. So wird die Frage nach der Rangordnung von Mensch und Natur im Rahmen des neuen Weltbildes von entscheidender Bedeutung, alles und jedes muß sich irgendwie auf sie hin zuspitzen: Welcher Seite kommt der übergeordnete Platz zu? Wo liegt die richtunggebende Dominante, und wer hat sich anzupassen und unterzuordnen? Was ist seinsmäßig der Mensch, was das Außermenschliche? Diese Frage tritt, wenn auch zunächst nur ganz hintergründig, in dem Augenblick mit auf den Plan, in dem sich das natürliche Bedürfnis nach einem neuen Orientierungspunkt geltend macht, nach einem Mittelpunkt des neuen Weltbildes, auf den hin alles bezogen und so geordnet werden kann. — Um so leichter muß diese Frage auch übersehen werden, als sich durch das Problem der Zeit der Suche nach einem Orientierungspunkt erhebliche Schwierigkeiten in den Weg stellen müssen. Hier macht sich das Fehlen christlicher Anfangs- und Endbestimmtheit der Zeit schmerzlich bemerkbar, denn wo ist, nachdem dadurch Sinn, Ordnung und Richtung alles Geschehens fragwürdig geworden sind, der selbst unveränderliche, feste Pol im zeitlichen Wechsel? Gibt es, nachdem die sinnvolle Linie der Zeit aufgehoben ist, innerhalb der absolut gesetzten Raumzeitlichkeit etwas, das unberührbar nicht mit in ihren Wandel hineingezogen wird?

So muß auf irgendeine Weise der Verlust sowohl des gemeinsamen Beziehungspwunktes wie auch der absoluten Zeitbestimmtheit ausgeglichen werden. Mit der Notwendigkeit eines neuen Orientierungspunktes werden beide wesensmäßig mit einander verbundenen Fragen aufgeworfen. Dem neuen, sich herausbildenden Weltbild entsprechend, treten sie in der Form der Rangordnung von Mensch und Natur sowie des Wesens der Zeit auf. — Der allmählich von hier aus gestaltgewinnenden Seinsordnung soll jetzt an Hölderlin nachgegangen werden, dessen Tasten und Streben in dem Maße an Sicherheit und Klarheit gewinnt, wie die durch die Lage geschaffene Problematik deutlicher umrissen in sein Bewußtsein tritt.

II. Die Herausbildung des neuen Weltbildes sub specie naturae.

1. Die Zweiseitigkeit des natürlichen Lebens.

Es ist wichtig zu sehen, daß Hölderlin von sich aus in die neuen Problemstellungen hineingerät, anfangs noch, in der Tübinger Zeit, kaum spürbar, immer tiefer aber während der stillen Hauslehrerzeit in Waltershausen. Allmählich, ohne äußeren Anstoß, geht das bloße Schauen der neuen Wirklichkeit in ein denkendes Auseinandersetzen über. Dabei darf man zwar nicht die Lektüre unberücksichtigt lassen, die ihm die Ergebnisse der geistigen Arbeit seiner großen Zeitgenossen vermittelte; aber obwohl auch jetzt schon Weimar und Jena für ihn lebendig sind, kann wohl kein Zweifel darüber herrschen, daß der entscheidende geistige Zusammenstoß erst später mit der personalen Begegnung zusammenfiel. Hölderlin ist zunächst noch viel zu wenig existentiell vertraut mit dem Lebensraum, aus dem heraus seine Zeitgenossen schaffen und der ihr Verhalten bestimmt, um sie überhaupt voll verstehen zu können. Das findet sogleich seine Bestätigung in der Aufnahme, die Herders bekannter Aufsatz „Tithon und Aurora“ bei Hölderlin erfährt. Seine Bedeutung für Hölderlin wird sehr betont[1]), trotzdem wird man kaum von einer Beeinflussung sprechen können, höchstens von einer klärenden Wirkung, denn Hölderlin geht zu offensichtlich — zunächst mißverstehend, dann bewußt — an ihm vorbei. Er macht sich Herders Lösung nicht zu eigen, obwohl das Anliegen beider immer mehr das gleiche wird. Beider Denken kreist um die durch den Verlust einer absoluten Zeitbestimmtheit geschaffene Lage, die sie zur Auseinandersetzung zwingt. Für Hölderlin bringt diese Frage den Stein ins Rollen: Noch fast unmerklich in dem „Hymnus an den Genius der Jugend“ (1793), im vollen Strom der Bewegung im „Gott der Jugend“ und dem ersten erhaltenen Hyperion-Fragment, deren sachliche Zusammengehörigkeit durch die zeitliche bestätigt wird, indem beide dem Jahre 1794 angehören. Schließlich gesellt sich noch zu dieser Gruppe die Elegie „Griechenland“, in der das politische Paradies als unwiederbringlich verloren in die zeitferne Blüte griechischer Kultur gerückt erscheint.

Schon das Themawort des Titels „Jugend" in den oben genannten Hymnen unterscheidet sich beträchtlich von den früheren großen Stichworten „Harmonie", „Schönheit", „Menschheit" usw. Während dort überhaupt nicht die Möglichkeit zum Auftauchen des entsprechenden Gegenbegriffs bestand, während ekstatische Zeitferne oder intensivstes Momenterleben das Bewußtsein zeitlichen Ablaufes und eigenen Darinstehens auslöschten, ist „Jugend" ein von der Vorstellung „Zeit" nicht ablösbarer Begriff, insofern als er unbedingt sein Gegenteil „Alter" mit in das Blickfeld rückt, vielmehr erst dadurch Begrenzung und damit Sinn bekommt. So ist schon allein dieser Terminus ein Hinweis auf das erwachte Zeitbewußtsein. Im Hinblick auf die frühe Jugendzeit ist es ein Wiedererwachen, aber zum Unterschied doch nun nicht in der Abgrenzung gegen eine transzendente Ewigkeit, sondern in der spezifisch immanenten Differenzierung. Denn nun bietet die Erfahrung dem Menschen als Maß der Zeit die Wellenlinie des Werdens und Vergehens, des Auf und Ab dar. Alles Lebendige ist diesem Gesetz unterworfen. Gesetzmäßig entsprechen sich steigende und fallende Linie, und so gesellt sich auf dem realen Boden der Wirklichkeit dem schöpferischen Werden in der Natur als gleichwertiges Korrelat das Vergehen zu. Damit aber macht sich für den Menschen das Kausalgesetz zum neuen Rückgrat der Zeit. Der aber kann sich mit dem gleichmäßigen Wechsel nicht zufrieden geben und sucht nach einer neuen Fixierung der Zeit, nach einer diesem Bewegungsrhythmus innewohnenden Tendenz, und sogleich bietet sich eine doppelte Interpretationsmöglichkeit der zeitlichen Linie an: Entweder ist, pessimistisch, jeder Anstieg nur des folgenden Abfallens wegen da, oder umgekehrt optimistisch, jedes Abgleiten nur eine notwendige Vorbereitung des kommenden Aufschwungs. Im Bilde einer auf den Wellen schaukelnden Taucherente ist anschaulich einmal die wertmäßig nicht gegeneinander abzuwägende Zweiseitigkeit alles zeitlichen Seins festgehalten:

„Wir beide schaun gespannten Blickes nieder:
Du flüsterst lächelnd: immer kömmt sie auf! —
Und ich, ich denke: immer sinkt sie wieder! —"

(A. v. Droste-Hülshoff: „Schenke am See".)[2])

Alle diese Überlegungen knüpften an das Wort „Jugend" an. Sie sind künftighin für das Verständnis Hölderlins unerläßlich. — Von hier aus ist die „Hymne an den Genius der Jugend" trotz mancher rückwärtiger Bindungen der Auftakt eines Neuen. Rückweisend ist fast durchgängig die Behandlung des Themas, sind die reinen, vollen Durakkorde, vorwärts deutet das Thema selbst. So erscheint sie denn ja auch schon 1793 mit den andern großen Hymnen zusammen. Das Ich selbst geht ganz im Moment des neuschöpfenden Weltwerdens auf:

„Alles, was ich fühl und schaue,
Eine Lieb' und Seeligkeit . . . . ." (I, 154, 27 f.)

Zugleich bewirkt das Gefühl der eigenen Jugendkraft den Glauben an die eigene Unberührbarkeit durch die zerstörende Macht der Zeit. Das Ich steht fest bei wechselndem Hintergrund:

„Deine Frühlinge verblühten,
Manch' Geliebtes welkte dir;
Wie vor Jahren sie erglühten,
Glühen Herz und Stirne mir." (I, 154, 45 ff.)

Die absolute Gewißheit der kampflosen Sieghaftigkeit und Überlegenheit eben des „Genius der Jugend" als des unumschränkten Herrschers der Natur und selbst der Götterwelt durchzieht die Hymne und trägt sie in die strahlende Höhe empor, die für ihre Vorgängerinnen so charakteristisch ist. Ein letzter Rest absoluter, konkurrenzloser Göttlichkeit lebt hier in den Augen des Dichters noch in der säkularisierten Schöpfung nach. Zwar geht mit dem sich auf vier Strophen verteilenden zehnmaligen „noch", das das „wieder" des Eingangs aufnimmt und das Bewußtsein für das Vorübergleiten eines Zeitpunktes weckt, ein leichtes Zittern durch das Ganze, aber die von der Siegesgewißheit getragene Hochstimmung überwindet, nicht ganz ohne wirkliche Leistung, die Krise, und in die Höhe weisend läuft der Bogen aus:

„Doch in nahmenloosen Wonnen
Feiern ewig Welten dich,
In der Jugend Stralen sonnen
Ewig alle Geister sich;
Mag des Herzens Gluth erkalten,
Mag im langen Kampfe mir
Jede süße Kraft veralten,
Neu verschönt erwacht sie dir!" (105 ff.)

Trotzdem wird die Höhenlage vor dem zehnmaligen „noch" nicht wieder voll erreicht: „Alter" als unumstößliche Tatsache der Zukunft, als kommende Notwendigkeit wird anerkannt, und ernüchterter gibt die letzte Strophe zu, daß die Unberührbarkeit des Ich durch die Zeit nur höchst relativ ist. — Die 12. Strophe mit ihrer Erwähnung von Eos und Tithon weist besonders ausdrücklich auf Herders berühmten Aufsatz hin. Charakteristisch für Hölderlin ist, wie er sich zu dem ihm darin übermittelten Gedankengut verhält. Er übernimmt nämlich vorerst nur in äußerlichster Weise das hier dargebotene Schema und wendet es selbst an. Ohne auch nur die leiseste Ahnung von der Krise zu haben, aus der dann der Grundgedanke des Aufsatzes sich mühsam hervorringt, greift er einen, seinem Lebensgefühl entsprechenden Gedanken auf, und nimmt so, weil er das Ganze noch nicht durchschaut, für allgemeingültige Erkenntnis, was schon Deutung ist. Die Bedeutung dieser Schrift besteht an sich darin, daß hier von Herder der Rhythmus der Natur auch auf das Kulturleben übertragen wird, also auf den Bereich des Geistes, auf die großen Institutionen der Kulturwelt mit besonderer Zuspitzung auf

den Menschen überhaupt und den Staat. Auch da herrscht das Gesetz, daß Leben der Zweck der Natur ist, dem Welken und Tod als Mittel, als notwendige Atempause untergeordnet sind. Der ausdrückliche Grundgedanke ist der, daß die Natur in gleicher Weise, nämlich evolutionierend, wie die vegetativ-ungeistige auch die geistige Welt beherrscht. Hölderlin ist nur von dem zugrunde liegenden mythischen Motiv angesprochen, das ihm die adäquate Zusammenfassung eines sich immer wiederholenden Vorgangs, des selbstverständlichen Sieges des Lebens ist:

„Und sie lebt und liebet wieder,
Die entschlummerte Natur." (19 f.)

Deutlich spricht auch eine Stelle der 2. Freiheitshymne dafür, daß die gleichmäßig rhythmische Wellenbewegung Herders Hölderlins Vorstellungskreis noch fremd ist. Wohl ist die formale Übereinstimmung da, wenn konstruktiv zur Deutung der geschichtlichen Zukunft das Herdersche Thema herangezogen wird:

„Was zum Raube sich die Zeit erkoren,
Morgen steht's in neuer Blüthe da." (I, 143, 89 f.)

Hier wird der Zeit nur die destruktive Tätigkeit zugeschrieben, der aber, genau dem „Genius der Jugend" entsprechend, eine überlegen wirksame, aufbauende Kraft gegenübersteht, durch die der Machtbereich der Zeit beschränkt wird. Die Lebenskraft selbst ist also nicht der Zeit immanent und der fallenden Linie symmetrisch, so daß die qualitative Indifferenz herrscht, die unzerreißbare Kette, die dem Menschen nur die Freiheit läßt, sich ihr gutwillig anzupassen und die Bewegungen mit Rücksicht auf sie einzurichten, denn nur der Mensch trüge den Schaden davon, wenn er sich ihrer erwehren wollte. „Die Schlange der Zeit wechselt oft ihre Häute . . .", so Herder im Gegensatz zu Hölderlins eindeutig bestimmter Zeit, und so heißt denn auch seine Maxime: „Handle, so viel an dir ist, klug und weise; ihren Gang wird die Zeit gehen und das Ihrige vollenden", „. . . wer der Zeit mit Vernunft und Billigkeit dient, kommt der Notwendigkeit zuvor . . ." [3]). Es ist nach allem klar, daß die erlebnismäßigen Hintergründe, die zu derartigen Ausprägungen führen, Hölderlin fehlen; noch war ihm diese Schrift nicht existentiell bedeutsam. Vom Blickpunkt dieser Untersuchung aus scheint sie mir daher weniger „Noch im Juli 1794 . . . ." so wichtig zu sein, daß er in einem Brief an Neuffer ein langes Stück aus ihr zitiert, als vielmehr gewissermaßen „Erst jetzt . . ." an Bedeutung zu gewinnen, weil da die inneren Vorbedingungen zur Erfassung des zentralen Gehalts da sind. [4]) Der Einfluß von Herders Aufsatz darf also nicht überschätzt werden. Er wirkt keineswegs revolutionierend, denn Hölderlin korrigiert nicht sein Denken an ihm, sondern er zieht ihn aus der Peripherie, ihn in seinem Sinne umformend und dann ihn sich assimilierend, zu sich heran. So konnte er ihm im Rahmen seines neuerwachten Zeitbewußtseins, in dem sich noch das natürliche Übergewicht positiv-aufbauender Kräfte geltend macht,

entgegenkommen. Es liegt in seinem Wesen begründet, daß er erst dann in Funktion treten kann, wenn er, in seiner Eigenart verstanden, nicht als Erkenntnis, sondern als Lösung und Deutung begriffen wird. In welcher Weise er es dann tut, wird sich schon im Folgenden zeigen. Denn:

Diesem Problemkreis Herderschen Denkens kommt das Thaliafragment des „Hyperion" schon um ein Wesentliches näher, ja es steht in ihm darin. — Wir haben es damit zuerst mit einem größeren, gegenüber dem Hymnenzyklus mit seiner nur in der inneren Richtungseinheit liegenden Geschlossenheit auch äußerlich einheitlich konzipierten Werk zu tun. Es ist jetzt ein sichtbarer Mittelpunkt des Interesses da, in dem alle Fäden zusammenlaufen, und er bleibt bestehen die folgenden Jahre hindurch, erst um die Gestalt des Hyperion, dann um die des Empedokles kreisend. Hier läuft die Fahrrinne von Hölderlins Denken, der immer nur streckenweise jeweilige dichterische Einzelkompositionen in größerer oder geringerer Entfernung parallel laufen. Daraus ergibt sich vorerst der Gang der Untersuchung von selbst.

Im Thaliafragment des Hyperion ist der Glaube an den natürlichen Sieg des Lebens gebrochen, in das Gegenteil umgeschlagen hängt der Blick nur noch an dem fallenden Bogen der Lebenskurve — die spontane Reaktion auf die Erkenntnis, daß alles Sein in der quälenden Zweideutigkeit der Wellenlinie verläuft. Für Hölderlin ist die Zeit vorüber, in der nur die Schönheit eines wiederkehrenden Frühlings ihm als Beweis für den tatsächlichen und endgültigen Sieg des Lebens dienen kann. (II, 57, 24 f.) Sind daher hinsichtlich der Prolegomena, die die Darstellung des inneren Werdeganges eines Menschen ankündigen, die anschließenden 5 Briefe wirklich nicht mehr als ein dürftiges Fragment, so ist statt dessen das sich aus der Perspektive des in extremen Stimmungen schwankenden Hyperion darbietende Objekt um so einheitlicher und geschlossener. In sich abgerundet steht alles ausschließlich im Zeichen der „Vergänglichkeit", sie ist der Pol, um den das Denken des leidenden und verzweifelten Hyperion kreist, an ihrem unumschränkten Machtbereich scheitert sein Streben nach innerer Festigkeit. Sich der Vergänglichkeit entreißen zu können, bedeutet Leben, in ihr verhaftet bleiben Tod. — Die gleiche Phase machte der junge Schiller durch, aber was Schiller im raschen Wechsel als Nebeneinander von Begeisterungstaumel und wildem Verzweifeln über den Tod alles Seins — die Anthologie ist dem Tod als dem mächtigen Prinzipal, dem Zar alles Fleisches gewidmet — erlebt, tritt bei Hölderlin langgezogen und intensivierter nacheinander in zeitlicher Folge auf. Zeichnete Hölderlin in der „Hymne an die Unsterblichkeit" die Transzendenz als den Ort:

„Wo der Jugend königliche Blume
Unbetastet von dem Wurme blüht," (I, 103, 89 f.),

so steht er jetzt mit dem Schiller der „Melancholie an Laura" auf gleicher Ebene:

„Aus dem Frühling der Natur,
Aus dem Leben, wie aus seinem Keime,
Wächst der ew'ge Würger nur." [5])

Die von außen kommende Zerstörung durch den „Wurm" ist belanglos und äußerlich-zufällig gegenüber dem jedem Lebewesen seinsmäßig immanenten Tode. Die Erinnerung an eigene Anfänge mag Schiller das Verständnis für dies Fragment geöffnet haben und mitbestimmend für die Aufnahme in die „Neue Thalia" gewesen sein. Aber es besteht doch auch bei dem gleichen Erlebnisgegenstand ein charakteristischer Unterschied in der Erlebnisweise: Nicht die „Mörderin Zeit", „der ew'ge Würger" des Dramatikers ist es, den Hölderlin sieht. Nicht den Tod selbst als jeweils abschließenden, zeitlich begrenzten Akt meint seine Klage, sondern die alles Dasein ständig durchziehende, kontinuierlich fallende Linie.

Das gleiche Schicksal eint alle, aber die enge Verbundenheit ist kein schönes Bündnis, sondern unfreiwillige Fesselung. Dieses Los erfüllt Hyperion mit dem Gefühl hoffnungslosen Verlorenseins, und die Angst vor dem eigenen Untergang treibt ihn zum Wüten gegen Melite, die er auf festem Boden stehen sieht: „Und diesem himmlischen Geschöpfe zürnt ich? Und warum zürnt ich ihr? . . . . . weil sie nicht unterzugehen fürchten konnte, wie ich, und sich mit dieser Todesangst an ein anderes zu hängen, wie ich . . . . ." (II, 67, 13 ff.). So drückt sich in persönlicher Zuspitzung aus „das Seufzen der Kreatur (gewiß nicht zufällig ein Ausdruck aus dem Römerbrief des Paulus!) das Gefühl des verlornen Paradieses" . . . . . die Angst, „zu verschmachten im Lande der Vergänglichkeit." (II, 56, 17 ff.) Zusammengedrängt wird die drückende Last einmal sichtbar, von der er durch Melites Anblick sich auf Augenblicke befreit fühlt: „Wo waren nun die Leiden meines Lebens, seine Nacht und Armuth? Die ganze dürftige Sterblichkeit? Gewiß, er ist das höchste und seeligste, was die unerschöpfliche Natur in sich faßt, ein solcher Augenblick der Befreiung! er wiegt Aeonen unsers Pflanzenlebens auf! Tod war mein irrdisches Leben, die Zeit war nicht mehr und entfesselt und auferstanden fühlte mein Geist seine Verwandtschaft und seinen Ursprung." (II, 58, 11 ff.) Zu dieser Stelle ist manches zu sagen. Der krasse Gegensatz zum Ich der Hymnen ist klar: Dort aus eigener Kraft der jubelnde Aufschwung von einer Erde, die es nicht kannte, hier das Wissen um das Gesetz der Schwerkraft und die Knechtschaft durch die Bindung an die immanente Gesetzlichkeit, aus der nur durch eine fremde Macht Befreiung möglich ist. Beachtenswert ist sodann das noch eigentümlich ungeklärte Verhalten zur Natur, die einerseits, unangetastet, fast über-natürliche Züge trägt und andererseits doch auch wieder von der Vergänglichkeit her gesehen wird. Ferner spricht

aus dem Aneinanderrücken von irdischem Leben und Zeit das deutliche Bewußtsein von der Zusammengehörigkeit beider, wie auch von der autoritären, das irdische Leben bedingenden Geltung der Zeit. Befreiung und Durchbrechung der zeitlichen Linie sind dasselbe: „Zernichten möcht ich die Vergänglichkeit, die über uns lastet . . . . . " (II, 64, 3 ff.). Besonders instruktiv wird auch Hölderlins innerstes Anliegen durch die Art erhellt, in der Melites Bild in ihm fortlebt. Mit automatischer Selbstverständlichkeit nimmt es die Züge seines Traumbildes einer von der Vergänglichkeit erlösten Welt an: „. . . . . wie ein friedlich Arkadien, wo Blüthe und Saat in ewig stiller Luft sich wiegt . . . . . wo man von nichts weis, als von dem ewigen Frühling der Erde, und dem wolkenlosen Himmel und seiner Sonne und seinen freundlichen Gestirnen, so steht es offen da vor mir, das Heiligtum ihres Herzens und Geistes." (II, 58, 27 ff.) —

2. Natur und Geschichte.

Das Motiv der Vergänglichkeit ist der durchgehende Grundzug des Fragments, und Hyperions Ruhe- und Haltlosigkeit ist der Widerschein davon. Weil aber die Voraussetzung für Hyperions Entwicklung die Überwindung des in einer materialistisch zu nennenden Weltsicht gegründeten Pessimismus ist, welche nur in einer neuen Wahrheitserkenntnis, die diesen Stein des Anstoßes aus dem Wege räumt, bestehen kann, ist diese Interpretation der Welt von Anfang an als eine zu überwindende gekennzeichnet. Wo aber liegt der gesicherte und feste Ort, der Hyperion allein Rettung bringen kann? Zum Zweck der Vermittlung einer tieferen Schau der Wirklichkeit zieht der Verfasser zunächst Herder und Plato heran. Er setzt sich mit beiden Denkern kritisch auseinander und besonders auffällig ist dabei die Verschränkung, in der Plato und Herder auftreten. Für Hölderlin scheint Herders Deutung unhaltbar ohne eine platonische Hilfskonstruktion: Nur ein der Zeit nicht unterworfener, festliegender Orientierungspunkt ermöglicht ihm Herders optimistische Deutung, die ohne ihn reine Willkür wäre, und den bietet Plato. Als Träger seines Ideengutes tritt Melite auf. Genau auf Hyperions Haltung eingehend, stellt sie seinem empirischen Lebensbegriff einen vertieften metaphysischen gegenüber. In Stichworten wird skizziert: Der Ursprung aus dem Einen („das Selbständige, Unbezwingliche, Göttliche", II, 75; 1 ff.), die untergeordnete Wirklichkeit des Todes („was nicht aus dieser Quelle entspringe, führe zum Tode") und dann die wichtige Einordnung des raumzeitlichen Daseins: „was Mangel und Noth vereinige, höre auf, Eines zu seyn, sowie die Noth aufhöre." Darauf fußt dann Hyperions Hochstimmung in der nach diesem Gespräch mit Melite sich fortsetzenden Feier in der Grotte, merkwürdiger Weise nun ganz von Herderschem Geiste getragen: „Laßt vergehen, was vergeht . . . . . es vergeht, um wiederzukehren, es altert, um sich zu verjüngen, es trennt sich, um sich inniger zu vereinen, es stirbt, um lebendiger zu leben." —

(II, 76, 14 ff.) Sollen diese Worte im Munde des vom Dichter noch als ganz unreif betrachteten Jünglings etwa eine Kritik an Herder sein, die sagt: Nur im Zustand emphatischen Überschwangs, nicht in dem sachlichen Nüchternheit sei seine Deutung brauchbar? — Sehr schön wird dann auch äußerlich die platonische Umrahmung und Untermauerung durch die leicht dämpfende und korrigierende Melite sichtbar: „Doch wird das Vollkommene erst im fernen Lande kommen . . . . . im Lande des Wiedersehens und der ewigen Jugend. Hier bleibt es doch nur Dämmerung." (II, 77, 2 ff.) Und kurz darauf setzt noch einmal das Hyperionmotiv das Ganze in Beziehung zu dem Grundanliegen: „Tief unter uns rauscht dann der Strom der Vergänglichkeit mit den Trümmern, die er wälzt, und wir seufzen nicht mehr," (II, 77, 20 ff.). So durchsichtig aber auch der Beweggrund ist, der zu dem Versuch dieser eigentümlichen Verschmelzung von Plato und Herder führte — in der Ausführung mußten sich sogleich widerspruchsvolle Durchkreuzungen und Überschneidungen ergeben, die in der Vermischung von zwei gänzlich verschiedenen Weltbildern ihren Grund haben. Denn während von Herders rein immanentistisch-vegetativem Standpunkt aus alles Leben unter wechselnden Formen, unter denen der Tod, ein bloßer Schein, nur eine besondere Form des Lebens darstellt, innerhalb der raumzeitlichen Welt erhalten bleibt, ist für das platonische Weltbild das Transzendente, Ewige, das Sammelbecken alles wahrhaft Lebendigen, dem Tod aber wird eine zwar begrenzte, doch durchaus beachtliche Wirklichkeit zugesprochen. In der innerlich zusammenhängenden Zitatfolge oben drückt sich der Zwiespalt aus, aber er liegt auch ungelöst in Hyperion selbst: Geistige Erkenntnis und gefühlsmäßiges Bedürfnis, das den Gedanken der unendlichen Zeitlinie als qualvoll empfindet, ringen miteinander: „Ich werde sie (Melite) wiederfinden, in irgend einer Periode des ewigen Daseyns . . . .", nud einige Zeilen später „ . . . Die einst da waren und da sein werden? Wann kömmt das große Wiedersehen der Geister? Denn einmal waren wir doch, wie ich glaube, alle beisammen." (II, 59, 7 ff.) Interessant hieran ist, wie für das künftige Beisammensein ein solches in der Vergangenheit die selbstverständliche Voraussetzung ist; gibt es ein Ende der Zeit, so auch einen Anfang, denn sonst wäre ja der Endpunkt nicht absolute Grenze der Zeit, sondern nur ihre Fortsetzung und selbst an sie gebunden; sodann aber auch die Art der ersehnten Erlösung: Sie wird vorgestellt als eine Verwandlung des zeitlichen Nacheinanders in ein zeitloses Nebeneinander im Raum. Es ist gemeint das „Land des Wiedersehens und der ewigen Jugend" (II, 77, 3), „der großen Vereinigung alles Getrennten" (II, 77, 7), der „stillen Höhe des Wahren und Ewigen" (II, 77, 24).

Die Rolle Platos und Herders im Plan des Ganzen wird aber erst dann ganz klar, wenn man sich den Abschluß des Fragments vergegenwärtigt, denn obwohl eine Veränderung in Hyperions innerer Haltung eintritt, so ist sie keineswegs durch Plato oder Herder bestimmt, und

weit davon entfernt, das gedämpftere Siegesgefühl des Einen, oder das hellere des Anderen auszudrücken. So gewiß die beiden Denker vom Dichter aus die Aufgabe haben, Hyperions Blick vom Negativen aufs Positive zu lenken, so offensichtlich werden sie doch andererseits durch den Schluß, der über sie hinwegschreitet, relativiert. — Die Abrundung des Problemganzen wird durch eine neue Hinwendung zur Natur erreicht. Hyperion fühlt, wie sie ihn liebeverlangend sucht und ruft, und statt der ehemals mit Widerwillen ertragenen Bindung empfindet er jetzt die magnetische Anziehungskraft der „verschleierten Geliebten". (II, 81, 22.) Von innen heraus ist hier eine Schicksalsgemeinschaft geschlossen, der keine Bedingung vorausgeschickt ist. Auf Wohl und Wehe weiß er sich für immer gebunden an die „unergründliche Natur". (II, 81, 21.) Sein Los ist fortan in ihrem „Geheimniß, das mir das Leben giebt oder den Tod", (II, 82, 18 f.) beschlossen. An die Stelle der Klage um die Vergänglichkeit tritt so von der Basis des neugegründeten Verhältnisses aus die Frage nach Tod oder Leben — wohl gemerkt: Zwar ist die Möglichkeit einer beide Seiten erwägenden Frage neu, aber das Resultat steht durchaus noch nicht fest. Vom Ausgang her fällt nun aber auch noch einmal ein Licht auf Plato: wenn die Welt nicht mehr als Kerker betrachtet wird, dem man entfliehen möchte, sondern vielmehr als Geliebte, mit der man ein Treuebündnis geschlossen hat, so ist damit dem platonischen System, dessen Stärke gerade die von ihm gebotene Fluchtmöglichkeit ist, der Boden entzogen, wie es wirksamer nicht hätte geschehen können. Mit Plato aber fiel auch der durch ihn als Grundlage bedingte Herder.[6])

Wie ist dieser Wandel zu verstehen? Man kann ihn nur von einer fast polemischen Zuspitzung her begreifen, die die Hölderlinsche Natur durch eine Grenzsetzung eigener Art erfährt. Obwohl nämlich mit „Vergänglichkeit" gerade nicht ein Gesondertes, sondern Totalität schlechthin gemeint ist, ist doch eine Scheidung in eine Vergänglichkeit der Natur und in eine solche der Geschichte möglich. Während jene mehr als Atmosphäre empfunden wird, wird diese an Fakten scharf herausgearbeitet. Man sieht allgemein in der Totenfeier Homers den Mittelpunkt des Fragments: Im weiten Bogen verläuft die fallende Kurve zwischen der Vergangenheit des Homer, der Hochkultur Griechenlands und der kümmerlichen Gegenwart des Hier und Jetzt. Die Elegie „Griechenland" und der „Gott der Jugend" bringen diese beiden Stränge des Fragments isoliert zur Darstellung und tragen so wesentlich zu seiner Erhellung bei. — Die Elegie hebt das geschichtliche Moment heraus. In zwei einander entgegengesetzten Bewegungsrichtungen wird erst das aus der gegenwärtigen Situation ersehnte Ideal in das alte Hellas hineinverlegt, um dann wieder rückwirkend dem leeren Jetzt als geschichtliche Realität, als politisches Paradies ein Maßstab zu sein. Das Positiv erlaubt die genaue Konstruktion des zugrunde liegenden Negativs, das sich völlig mit dem Thaliafragment deckt.

„Wie die Frucht der Hesperiden, blühte
Ewig dort der Jugend stolze Lust.“ (I, 164, 31 f.)

In seltsamen Widerspruch steht hier der Inhalt der Aussage zu dem Tempus der Vergangenheit, in dem sie vorgetragen wird. Es ist das paradiesische Motiv, das hier die Oberhand hat, aber doch nie ganz frei von dem des Politischen auftreten kann, denn die raumzeitliche Kontinuität wird festgehalten:

„Im Ruin gestürzter Marmorhallen
Brütet ewge Todesstille nun;
Lächelnd steigt der süße Frühling nieder,
Doch er findet seine Brüder nie.“ (I, 164, 50 f.)

Der Kernpunkt aber des Gemeinten wird besser getroffen, wenn nicht neue Seinsbedingungen zu malen versucht wird, sondern unter gleichen Voraussetzungen auf das Gegengewicht zu ihnen, auf die die Vergänglichkeit überwindende Kraft hingewiesen wird. Ihr Dasein war Ursache der Glückseligkeit, denn:

„Ach, umtanzt vom Hellas goldnen Stunden,
Fühltest du die Flucht der Jahre nicht,“ (I, 164, 27 f.),

Sie machte Hellas zu dem Land,

„Wo in tausend süßen Dichterstunden,
Wie ein Göttertraum, das Alter schwand,“ (13 f.).

So spricht sich auf kontrastierendem Hintergrund auch hier auf das deutlichste die Sehnsucht nach Erlösung aus der Vergänglichkeit der Zeit aus. Das ist gerade das Charakteristische an dieser Elegie, daß nicht etwa Klage oder Vorwurf gegen Menschen, die irgendwie versagt haben, erhoben wird; in passiver Hingegebenheit und Beugung unter die Tatsache des zeitlichen Abstandes wird allein ihm und damit der Existenzform Zeit überhaupt die Schuld zugeschoben. Nicht genug, daß die Zeit nur in Gestalt der Vergänglichkeit wirksam ist, nein, sie nimmt auch noch die Mittel, die diese ihre Erscheinungsweise erträglich machen könnten. — Der „Gott der Jugend“ aber zieht verdeutlichend die zweite zum Abschluß führende Linie des Fragments nach. Denn ausdrücklich rückt hier die Natur in der Weise in den Mittelpunkt, daß die absolute Vergänglichkeit des Geschichtlichen gegen eine relative der Natur ausgespielt wird. Das soll aber heißen: Wohl sei die Zeit Platos für immer vergangen, aber wie damals

„So schön ist's noch hienieden!
Auch unser Herz erfuhr
Das Leben und den Frieden
Der freundlichen Natur,“ (I, 171, 41 ff.).

Es ist dies nicht das nach vorn angstvoll abdämmende „noch“ aus dem „Hymnus an den Genius der Jugend“, es ist ein rückwärts orientiertes, tröstendes „noch immer“.

„Noch lächelt unveraltet
Das Bild der Erde dir,“ (53 f.),

wenn auch die auf die persönliche Erlebnisfähigkeit gerichtete Version

„Noch lächelt unveraltet
Des Herzens Frühling dir“ (21 f.)

etwas an das gefährdete „noch“ erinnern muß.

Die Natur ist so eine Art fester Pol im Strom der Zeit. Man wird schließen müssen, daß diesem offenbaren Richtungswechsel vom Reich der Geschichte zu dem der Natur die Erkenntnis zugrunde liegt, daß alles geschichtliche Sein, sobald es Ereignis geworden ist, unwiederbringlich vergangen und damit vergänglich ist. An der strengen Einmaligkeit historischer Tatsachen und ihrer für immer festgelegten Reihenfolge kann keine Macht der Welt rütteln. Aber gerade die auf dem Boden und unter der Voraussetzung des emanzipierten und absoluten Allkosmos gemachte Vergänglichkeitserfahrung öffnet die Möglichkeit für ein neues, vertieftes Verständnis der Natur: Ist als charakteristischer Wesenszug der Zeit die Unwiederholbarkeit des einmal Geschehenen anzusprechen, so gibt es sub specie naturae in diesem Sinne keine Zeit. Die Natur liegt außerhalb ihres Herrschaftsbereiches, denn bei ihr wird jede Bewegung durch eine zweite, gegenläufige wieder aufgehoben: Dem Werden folgt das Vergehen, nur um wiederum von einem Werden abgelöst zu werden. Ebenso wenig wie ein absolut Vergangenes gibt es etwas absolut Zukünftiges, alles ist vertauschbar. Dadurch ist aber innerhalb der Natur die Vergänglichkeit reduziert und somit relativiert. Erst jetzt, wo ein ihr entsprechendes Gegengewicht da ist, weil das Vergangene, nun nicht mehr vergänglich, durch das Kommende immer wieder aufgehoben wird, ist auch die Möglichkeit zu der Frage gegeben, ob Tod oder vielleicht doch Leben zum Schluß den Ausschlag gibt, ja eventuell dominiert. — Damit ist expliziert, was implicite die Wendung vom Geschichtlichen zur Natur von der „Vergänglichkeit“ her enthält und besagt. Von nun an ist ein bestimmter Kreis von Vorstellungen mit ihr verbunden, und wenn, wie sich zeigen wird, später Differenzierungen und Sonderformen entstehen, so wird durch sie nachträglich noch einmal bestätigt werden, daß die Voraussetzung, auf die sie zurückweisen, diese fundamentale Grundanschauung über die Natur ist.

3. Die Funktion des Geistes.

Mit dieser Vorstellung vom Wesen der Natur tritt, so muß man annehmen, Hölderlin auch auf den Jenaer Schauplatz, auf dem sich zum Erlebnis der Natur das des Geistes gesellt. Für Hölderlin findet hier der Kampf zwischen dem Realismus der Natur und dem Idealismus des Geistes statt, dessen Ausgang deutlich genug im Naturmonismus der Endfassung des Hyperion seinen Niederschlag gefunden hat.

Man wird durch die Jenaer Hyperionbruchstücke immer wieder auf die Frage gestoßen, wie aus ihnen die Form des endgültigen Hyperion hat hervorgehen können. Man weist an dieser Stelle wohl auf Schelling, aber er und die stark diskutierte Rolle, die er in Hölderlins Leben spielt — welcher von beiden ist der Gebende, wer der Nehmende? — soll hier unberührt bleiben.[7]) Die Art und Weise, in der Hölderlin allmählich selbst das ihm in Jena dargebotene Material verarbeitet, ist zu offensichtlich von der durch das Weltbild geschaffenen Situation bedingt, als daß das Jenaer Intermezzo nur für eine später rückgängig gemachte Verirrung angesehen werden dürfte. Ohne diese seine Auseinandersetzung mit dem mächtigsten Faktor seiner Zeit, mit dem deutschen Idealismus, dürfte Hölderlin nicht als die symptomatische Erscheinung genommen werden, als die er hier herausgestellt werden soll. Wenn jetzt für ihn, wie für so viele seiner Zeitgenossen, der Kantische Kritizismus erst in seiner Fichteschen Interpretation und Weiterbildung[8]) ernstlich bedeutsam wird, so liegt das außer an der Zündkraft der Persönlichkeit auch daran, daß Fichte tiefer als Kant in die konkrete Wirklichkeit eingreift, wenn er ihr nur noch als Objekt des menschlichen Sollens Realität zuerkennt. „Fichtes Einfluß ist die Prämisse, die den Plan dieser zweiten Umarbeitung uns in allen wesentlichen Punkten überschauen läßt."[9])

Die von Jenaischem Geist beeinflußten Hyperion-Bruchstücke verhalten sich zum Thalia-Fragment etwa wie Antithese und These, die sich in der Endfassung zu einer Art Synthese zusammenschließen. Entscheidend aber ist die Form, in der die Verschmelzung der Gegensätze vor sich geht.

Warum ist der idealistische Geistesenthusiasmus für Hölderlin nur eine Phase seines Weges? Denn zweifellos hat sich Hölderlin durch Fichte im Geiste der Wert offenbart, der beständig, unvergänglich, ewig, göttlich ist, der im höchsten Maße den Anforderungen entspricht, die die Natur nur bedingt und notdürftig erfüllt. Im Reiche des Geistes hat Hölderlin Anker werfen wollen, wenn er aber hier nicht zur Ruhe gekommen ist, sondern hinausgedrängt wurde, so muß die Ursache in einem eigentümlichen Mißverhältnis zwischen Natur und Geist, das sich immer mehr aufdeckt, gesehen werden. Die Fragwürdigkeit des Fichteschen Geist-Natur-Dualismus und damit der absoluten Überlegenheit des Geistes stellt sich für Hölderlin fast unwillkürlich mehr und mehr heraus. Sie resultiert aus der gänzlichen Verschiedenheit der für Fichte und Hölderlin mit dem Wortleib „Natur" verbundenen Vorstellung. Während nämlich Hölderlin, realistisch gebunden, immer die konkrete Natur in der Fülle ihrer Erscheinungen vor Augen hat, also in einer durchaus inhaltlich geladenen Naturvorstellung lebt, stellt Fichtes Naturbegriff, inhaltlos, formal-systematischer Art, die großzügige Zusammenfassung alles Außermenschlichen dar, abstrahierend von allen Bedingungen, unter denen es konkret in die Erscheinung tritt. Fichtes Natur ist zeitlos, weil sie leer, inhaltlos ist, auch Hölderlins Natur ist zeitlos, aber nur insofern Zeit gleichbedeutend

mit Vergänglichkeit ist: Natur ist das durch alle Zeit hindurch Gleiche. — Hölderlins Bemühen läuft nun deutlich darauf hinaus, von seinem Verständnis der Natur aus, ihr einen würdigeren Platz einzuräumen, als Fichte es getan hatte. Indem er aber seine Natur einbauen will und einbaut, bricht das Gebäude des Idealismus auseinander: Der Primat des Geistes enthüllt sich als eine Fiktion, die unter gewissen Voraussetzungen zustande kommt. Sobald nämlich eine inhaltlich bestimmte Natur auf den Plan tritt, wird die Grenze des substanzlosen, säkularisierten Geistes sichtbar: Er ist gebrochen und geschwächt gegenüber der vitalen Ungebrochenheit und standfesten Tatsächlichkeit der Natur. Durch eine Natur, die ebenfalls nur formalen Charakter hat, wird die ungesicherte Position des Geistes geschickt gedeckt. Sobald sich aber der Sinn auf das Praktische richtet und sich aus der Sphäre des bloß Gedachten entfernt, läßt sich die Hohlheit und Konkurrenzunfähigkeit des Geistes nicht verleugnen. Die durch das neue Weltbild zur Herrschaft gelangte Natur duldet keinen künstlichen Dualismus, und der Geist wird von der Natur zur Kapitulation gezwungen.

An der Fragmentenreihe ist zu beobachten, wie Hölderlin zunächst die Stellung der Natur zu heben sucht, wie er sodann den Dualismus auf die Spitze treibt und sich im entscheidenden Moment gezwungen sieht, gegen jede ursprüngliche Absicht das Szepter in die Hand der Natur zu legen. —

Der Bund, den Hyperion am Schluß des Thaliafragments mit der Natur schließt, scheint mir eine kaum zu überschätzende Bedeutung für Hölderlins Leben zu haben, und wenn Empedokles später dunkel von einem solchen Bund mit der Erde spricht, so möchte schon hier die Wurzel dafür zu suchen sein. (III, 91, 24 ff.) Die Natur aus ihrem Schattendasein zu befreien und ihr Realität und neues Leben einzuhauchen, ist Hölderlins Wille auch in der Atmosphäre Jenas. Zuordnung von Natur und Geist soll an die Stelle der Fichteschen Über- bezw. Unterordnung treten, und jeder etwaige Gegensatz darf nur ein produktiver, ein Scheingegensatz sein. Alles ist an einem kollegialen Verhältnis gelegen. Die Einstellung, die darauf ausgeht, „das Gefühl der Überlegenheit zu erringen", die Natur „beherrschen" zu wollen, verdient Tadel, um nicht schon das der Hölderlin-Interpretation so geläufige Wort Hybris hereinzubringen. (II, 493.) „Begegnet in allem, was da ist, unserm Geiste ein freundlicher Geist? Birgt sich nicht, indeß er die Waffen gegen uns kehrt, ein guter Meister hinter dem Schilde?" (II, 495.) Dabei wird man doch wohl kaum das Wort Meister überhören dürfen! Fast will es scheinen, als ob der Natur sogar wieder ein dominierender Platz eingeräumt wird, als ob in Gestalt dieses Gegenübers eine überlegene Kraft im Spiele sei, die, sich dem Menschen anpassend, in dienender Gebärde ihm hilft und ihn erzieht. Beinahe bis zu einem Sichüberschlagen, das aber gerade die Willensrichtung unterstreicht, wird das Prinzip durchgeführt. Wie aber das folgende zeigt, soll damit an der unerschütterlichen

Vorherrschaft des Geistesreiches nicht gerüttelt werden, es handelt sich zunächst nur um die Opposition gegen eine abwertende Auffassung der Natur als bloßer Materie: Trotz des unbestrittenen Primats des Geistig-Unvergänglichen achte der Mensch

„. . . . auch der Hilfe, wenn sie schon
Vom Sinnenlande kömmt, verkenne nicht,
Was edel ist im sterblichen Gewande.“
„Denn du bedarfst der Stärkung der Natur.“ (II, 500, 173 f., 185.)

Es ist nur ein Scheinwiderspruch, wenn anschließend in der sogenannten Rahmenerzählung der Dualismus von Natur und Geist noch schärfere Formen annimmt, und andererseits sich die Tendenzen zu einer gegenseitigen Annäherung verstärken: Durch das Weltbild wird die Absicht des Dichters, der dem Geist nach dem Sieg über einen würdigen Gegner die Palme überreichen wollte, vereitelt. — Durch Zufuhr von Energien aus dem Thaliafragment[10]) wird die Natur zur immer plastischeren Folie des Geistes; und mit der Verschärfung der Gegensätze wird die Situation gespannter. „In seinen Höhen den Geist emporzuhalten, im stillen Reiche der Unvergänglichkeit, und heiter doch ins wechselnde Leben der Menschen, auch ins eigene Herz zu blicken, und liebend aufzunehmen, was von ferne dem reinen Geiste gleich, und menschlich auch dem kleinsten die fröliche Verwandtschaft mit dem, was göttlich ist, zu gönnen! Gewaffnet zu stehen vor den feindlichen Bewegungen der Natur . . . . doch ihre friedlichen Erscheinungen mit friedlichem Gemüthe zu empfangen . . . .“ (II, 509.) Ein ausgeprägterer Dualismus, der jede Naivität ausschließt und zumindest eine dauernde skeptische Haltung fordert, ist kaum denkbar, und wenn von der „Armut der Natur“ gesprochen werden kann, so erscheint der Abstand von der Endfassung unüberbrückbar.

Diese heiter-ruhige Geistesüberlegenheit des philosophischen Denkens verschwindet jedoch vor dem Ernst des praktischen Lebens, in dem die Kräftegruppierung eine andere ist. Ein paar Sätze spiegeln die Bedrängnis des der Idee und der Theorie nach so überlegenen Geistes in der Natur. Man kann es David nicht übelnehmen, wenn ihm der Riese Goliath doch so etwas wie Furcht einflößen sollte! „Dein freier Geist verübe sein Recht unüberwindlich am Widerstande der Natur! Wenn sie uns zum Angriff fordert, will sie nicht, daß wir um Gnade rufen, sie schützt die Feigen nicht, sie straft den Schmeichler, wenn er im Hochgefühle seines Adels und seiner Macht der alten Kämpferin begegnen sollte, und wimmernd zu ihr spricht: „Du meinst es gut . . . . . ich gebe mich und meine Waffen Dir!“ (II, 509.) So sind Allmacht und Ohnmacht merkwürdig widerspruchsvoll im Wesen des Geistes vereint, aber praktisch entscheidet sich Sein oder Nichtsein des Geistes nur in einem ständigen Existenzkampf gegen die hereinbrechende Natur, und weniger aus Kampfeslust und Siegesübermut erklärt sich seine Agressivität und Aktivität, als aus

der Zwangslage des Verteidigers, der seinen Posten halten will und muß. Passivität, Ruhe sind in diesem Fall gleichbedeutend mit Tod: „der Ruhetag der Geister würde ihr (= der Seele) Tod seyn." (II, 516; 527; 219; 233.)

So einfach also das Problem des Ewigen an sich ist, so kompliziert gestaltet sich die Frage nach dem Ewigen in der Zeit. Daher scheitert Hölderlin endgültig, als er den Versuch einer Definition des geistigen Seins macht, denn jetzt macht sich die raumzeitliche Natur zur conditio sine qua non. Gewissermaßen hinterrücks bricht sie in die Hohlform des Geistes ein und desillusioniert den Glanz seiner prachtvollen Fassade. — Fichte hatte auf eine Definition des Geistes verzichtet, wenn sich für ihn die sittliche Tätigkeit des Menschen nur als Ausdrucksform des Geistes darstellt. Durch das ethische Pathos wird weniger eine Polarität von Natur und Geist als von Natur und Mensch hergestellt. Der Aufruf zum Handeln wendet sich an den Menschen, der durch seine Tätigkeit den Geist realisiert und realisieren soll. Fichte trennt auf diese Weise die Sphäre des Seins von der des Sollens, ohne sich doch direkt auf den Geist als polaren Gegensatz der Natur zu beziehen. Hölderlin wird es zum Verhängnis, daß er sich nicht damit begnügt, und, mehr unbewußt als planmäßig, darüber hinaus den Geist selbst zu fassen bekommen will — ist doch der Mensch immerhin noch beiden Sphären zugehörig. Die Grenzen der Möglichkeiten seiner Zeit werden in dem Moment sichtbar, in dem Hölderlin Bewegung, Tätigkeit vom sittlichen Hintergrund loslöst, dadurch die Beziehung auf den Menschen lockert und Beweglichkeit zu einem Kennzeichen des Geistigen an sich macht. In der Gestalt von Natur und Geist hebt sich das ursprüngliche Spannungsverhältnis von Natur und Mensch auf, weil es überspannt ist. Das extensive Sein der Natur triumphiert; das Fehlen solcher Kategorien, die dem Eigensein des Geistes gerecht zu werden vermögen, läßt keine andere Wahl zu, und so kann es geschehen, daß Hölderlin zum erstenmal ausdrücklich mit Hilfe von Bildern und Kategorien, die dem polar entgegengesetzten Reich des vegetativ-naturistischen Lebens entnommen sind, das Wesen des Geistes umschreibt. Automatisch erfolgt auch die Umschaltung von der beständigen Ewigkeit des Geistes auf die wandelbare „Unendlichkeit" der Natur. „Doch soll es werden, das Vollkommene! es soll! so kündet die geheime Kraft in Dir sich an, woraus, vom heißen Strahle genährt, Dein ewig Wachstum sich entwickelt! Laß Dein Blüthe fallen, wenn sie fällt, und Deine Zweige dürre werden! Du trägst den Keim zur Unendlichkeit in Dir! Erhalt ihn in der Dürftigkeit des Lebens!" (II, 508.)

So landet Hölderlin mit seiner Difinition des Geistigen mitten in der Natur! — Die weitere Entwicklung erlaubt es nicht, hier ein bloßes Bild zu vermuten, das der Zufall ihm in die Hände spielte. Nachdem Fichtes ethisch gemeinte Tätigkeit sich zur lebendigen Beweglichkeit des Geistes verschoben hatte, mußte der Funke überspringen: Durch das obige Zitat

weist sich die sogenannte Rahmenerzählung als wesensmäßige Vorstufe der Endfassung aus, indem sich schon hier die Synthese der formalen Idealität des Geistes und der inhaltlichen Realität der Natur vorbereitet. Das soll aber heißen: Der Geist wird zwar von der Natur absorbiert, doch nun nicht so, daß er überhaupt keine Spur hinterließe: Vielmehr teilt er seinen formalen Ewigkeitscharakter der Natur mit, indem er als die vom Tod unberührbare, immerwährend aufbauende Kraft in ihr weiterlebt. In der Gestalt der unversiegbaren, unerschöpflichen Lebenskraft geht er in der Natur auf und wird zum Garanten der Unvergänglichkeit des Lebens. Wenn Hölderlin also künftig den Sieg des Lebens, die ewige Natur feiert, so ist dies kein primitiver ursprünglicher Monismus, sondern ein gewordener, in dem zwei an sich heterogene Elemente sich miteinander verschmolzen haben. Ohne die überwältigende Wucht des idealistischen Geisterlebnisses ist die endgültige Hyperion-Welt nicht denkbar. Die Funktion des Geistes aber ist die, mit seinen Wertmomenten des Ewigen und Unvergänglichen ein Bestandteil des naturistischen Weltbildes zu werden und es in seinen Fundamenten zu festigen und zu sichern.

Alle diese Erörterungen und Überlegungen kreisen aber schon um die als Grundproblem erkannte Frage der Rangordnung von Mensch und Natur. — Bis Jena existierte für Hölderlin das Problem: der Mensch über der Natur oder die Natur über dem Menschen nicht, denn für ihn war es durch den Tatbestand des Menschen in der Natur gelöst.[11]) Diese Einstellung hindert nicht, daß praktisch dabei eine gewisse Hypotaxe des Menschen unter die Natur herauskommt, wie das Thaliafragment sie zeigt. — Die gleiche Situation, nur in verschärfter Form, herrscht nach der der idealistischen Geistesüberlegenheit des Menschen ziemlich unfreiwillig folgenden Gleichschaltung von Natur und Mensch. Der Mensch steht wieder in der Natur, gleiches Leben durchpulst beide. Worin unterscheidet sich die „geheime Kraft in dir" (s. o.) von der, die draußen in der Natur wirkt? Fällt nicht jetzt erst schlagartig Licht auf die Stelle, wo es heißt, „ein freundlicher, verwandter Geist" sei es, der dem unsern in der Natur begegne? (II, 506.) Bezeichnenderweise spricht der Prosaentwurf der metrischen Fassung noch nur von einem „freundlichen Geist" (s. o.). Soll auch durch das „ewige Wachstum" das Menschlich-Geistige zunächst noch vom gebrochenen Lebensprinzip der Natur abgegrenzt werden, so mußte doch mehr und mehr die Beschränkung des eigentlichen Lebens auf den Menschen gesucht und widernatürlich erscheinen, wenn diese Idee des Lebens vorwiegend mit Vorstellungsgehalten aus der vegetativen Natur genährt wird. Und ist schließlich nicht die Natur in ihrer ständigen Regeneratio ein weit besseres Beispiel für ein ewiges Wachstum als der Mensch, die personale Individualität? „Mein ewiges Wachstum" wird rückläufig wieder zu „dem ewigen Dasein" überhaupt, dem es als Teil angehört.[12]) —

Was sich in diesen Vorstufen der Endfassung des Hyperion in Ansätzen vorsichtig bemerkbar machte, soll im folgenden Abschnitt weiter

verfolgt werden. Das naturistische Weltbild des Allkosmos, das sich seit der Entscheidung gegen das Christentum, sei sie nun bewußt oder unbewußt gefällt, gewissermaßen selbsttätig aus innerer Notwendigkeit herausformt und sich bisher als Richtung gebende Kraft erwies, wird in seiner vollen Auswirkung sichtbar, wenn man es unter dem Gesichtspunkt des Menschen und seiner Existenzform faßt. Die sich vollziehende Identifikation von Natur, Geist und Leben sowie das Mensch-Naturverhältnis werden von einer neuen Basis aus also auch weiterhin Gegenstand der Untersuchung bleiben.

III. Das naturistische Weltbild sub specie hominis.

1. Dogmatismus und Idealismus.

Der Standort dieser Untersuchung bringt es mit sich, daß Hölderlin nicht rein um seiner selbst willen in ihr dasteht, sondern daß er auch und gerade als das Paradigma einer Zeitepoche gelten soll, als symptomatische Erscheinung, an der eine situationsbedingte Haltung besonders vorbildlich und deutlich zutage tritt. Es mag zunächst verwunderlich erscheinen, sich zu diesem Unterfangen gerade den Hyperion vorzunehmen, der gewissermaßen ebenso einzigartig wie sein Verfasser dasteht, denn der allgemein für den nächsten Verwandten gehaltene Werther ähnelt ihm doch nur sehr entfernt. Schon allein die Vorstufen hier lassen erkennen, daß es sich nicht um eine unreflektierte, gefühlsmäßige Expression, sondern um ein geistiges Resultat handelt, und gerade der Anspruch, den der Hyperion damit erhebt, daß er als Erkenntnis irgendwie richtunggebende Norm sein will, macht ihn für unsern Zweck besonders geeignet.

Hölderlins Naturvergottung und die idealistische Naturnegierung sind zunächst nur zwei verschiedene Ausdrucksformen für das gleiche zugrundeliegende Gefühl, es sind nur verschiedenartige Reaktionen auf den gleichen Eindruck: Ein überaus mächtiges Gegenüber zu haben. — Kants Bedeutung besteht darin, daß er im Kritizismus seiner Zeit die geistigen Mittel lieferte, die sie befähigte, der Schwierigkeiten des neuen Weltbildes bis zu einem gewissen Grade Herr zu werden. Ist der Wandel im Weltbild lange vorbereitet und weit zurückzuverfolgen, so ist dagegen Kants Tat entwicklungsgeschichtlich nicht erklärbar, obwohl sie einzig sinnvoll an dieser ihrer Stelle des historischen Ablaufs steht. Davon legt schon die gewaltige Resonanz, die sie gefunden hat, Zeugnis ab. In der „Bestimmung des Menschen" hat Fichte unmißverständlich gesagt, welchen Sinn das kritizistische Rüstzeug hat, welche Voraussetzungen es zu der einzig möglichen Lösung in der Verwirrung machen. Das erste Buch „Zweifel" zeigt die Gefährdung des seines metaphysischen, besser christlichen Fundaments beraubten Menschen. Mit dem christlichen Weltbild ist auch die dem Menschen durch die Schöpfungsordnung gegebene Würde verloren gegangen. Die von dort her natürliche Überordnung des Menschen ist fraglich geworden, obwohl sie an sich selbstverständlich zu sein

scheint. Aber wo und auf welche Weise ist sie zu begründen? Wo liegt die Berechtigung für diesen Anspruch? Der Mensch darf sich nicht mit der Natur gemein machen, denn dann verschlingt sie ihn sogleich; daher muß ein beide trennendes Prinzip da sein, das dem Menschen sein Eigensein vor der Natur rettet. „Alles, was da ist, ist durchgängig bestimmt; es ist was es ist und schlechthin nichts anderes."[1]) „Die Natur schreitet durch die unendliche Reihe ihrer möglichen Bestimmungen ohne Anhalten hindurch und der Wechsel dieser Bestimmungen ist nicht gesetzlos, sondern streng gesetzlich. Was da ist in der Natur, ist nothwendig so, wie es ist, und es ist schlechthin unmöglich, daß es anders sei." Kraß umschreibt Fichte die Situation des Menschen in der säkularisierten Welt: „Ich selbst mit allem, was ich mein nenne, bin ein Glied in dieser Kette der strengen Naturnotwendigkeit." „Ich bin eine durch das Universum bestimmte Äußerung einer durch sich selbst bestimmten Naturkraft." „. . . . durch Nachdenken über die ganze Natur finde ich, daß Freiheit schlechterdings unmöglich ist . . . ." Während aber der Verstand dieses feststellt, meldet sich das Gefühl: „Ich will der Herr der Natur sein, und sie soll mein Diener sein." Der Kritizismus ermöglicht die Erfüllung dieses Anspruches. Nur eine radikale Umkehrung konnte die Naturdiktatur stürzen: Nicht die Natur bestimmt den Menschen, sondern umgekehrt der Mensch die Natur. An diese, jenseits jeder Empirie liegende Idee klammert sich der durch sein Weltbild existenziell haltlose, nirgends verankerte Mensch. Sie ist der Hemmschuh, der den an sich unmittelbar in der Konsequenz dieses Weltbildes liegenden Positivismus am Hereinbrechen hindern, aufhalten, nicht aber diese Gefahr überhaupt abwehren kann. Raum und Zeit nicht als an sich existent, sondern als bloße Anschauungsformen des äußeren und inneren Sinnes sehen, dem entsprechend alles einordnen, der Natur ihre Gesetze vorschreiben, statt sie rezeptiv von ihr ablesen — das war geeignet, dem Menschen die ihm gebührende Stellung einzuräumen und ihn in seiner doch stark bedrohten Würde wieder zu rehabilitieren. Nur von hier aus erschließt sich das Verständnis für die gierige Aufnahme des transzendentalen Kritizismus: Um nicht in Abhängigkeit vom Schwerpunkt der Natur zu geraten, macht sich, listig übertrumpfend, der Mensch selbst durch eine Kulissenverschiebung zum Schwerpunkt des Seins.

Wie weit dieses philosophische System aus derartigen Erwägungen heraus bestimmt ist, ob diese Interpretation ihm gerecht wurde, das sind hier nicht zu erörternde Fragen; Tatsache ist nur, daß es in diesem Sinne aufgenommen und, wie Fichte zeigt, unter diesem Gesichtspunkt propagiert worden ist. Die romantische Ironie legt Zeugnis dafür ab, daß man mit dieser Krücke tanzen kann. Der Idealismus ist der glänzend-schimmernde Mantel, der täuschend die schwere Krisis verhüllt, in der sich die Menschen jener Zeit befanden, und unser Interesse, das mehr an ihrer Persönlichkeit hängt als an dem Werk, das sie uns hinterließen, und auch das mehr als Reflektor eines an einer bestimmten Raumzeitlichkeit gelebten Lebens

nimmt, beruht auf einem richtigen Instinkt, der unmittelbar empfindet, daß die größere, vorbildlichere Leistung sich dort in einer Gefahrenzone vollzog, deren Ernst auch durch ein noch so problemtiefes, reproduzierendes Kunstwerk nicht überboten werden kann. Norm ist das Wagnis und die Leistung, in einer solchen Welt, wie jene Menschen sie halb vorfanden, sie halb selbst schufen, sein Leben zu leben. Wenn es so ist, daß die Zeiträume jeweils ihr eigenes Kriterium haben, an dem gemessen sich Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit ihrer Menschen entscheidet, so ist es in diesem Fall das Sichbewähren, das sein Menschsein hochhalten im Gegensatz zu den Machtgelüsten der entfesselten und selbstherrlich gemachten Natur. Aus diesem Kampf sind die großen Persönlichkeiten jener Zeit um 1800 geboren. Ihm verdanken sie das charakteristische Profil und die durchgeformte Gestalt — wahrscheinlich aber wäre der Nachwelt die Situation des damaligen Menschen nicht oder doch nur in einem weit geringeren Maße durchschaubar, wenn sie nicht neben den Vertretern des kritischen Idealismus auch Goethe und Hölderlin kennen würde. Ihrer beider Bedeutung liegt darin, daß sie unverhüllt, das heißt ohne den vom Idealismus geborgten schimmernden Mantel, den Kampf austragen. Nacktheit ohne Mantel und Ungerüstetsein ist mit das hervorstechendste Merkmal sowohl Hölderlins selbst wie auch seines Hyperion, und vielleicht sind beide auch deswegen nicht am wenigsten geeignet, vor Goethe als weithin sichtbares Beispiel zu dienen, weil in Hölderlin Umbruch und Kampf umso schärfere Formen annehmen mußten, als ihm durch Heimat und Jugend die durch das christliche Weltbild vermittelte Ordnung der Dinge in ganz anderen existentiellen Tiefen Realität gewesen war als dem jungen Goethe, dessen Anfänge im Hirschgraben von Frankfurt und in Leipzig liegen.

Überhaupt darf man nicht vergessen, daß diese Menschen um 1800 die ersten sind, die das Fundament der abendländischen Kultur, das Christentum und damit das Weltbild desselben verlassen. — Daß der naturistische Materialismus an sich zusammen mit dem säkularisierten Allkosmos hereinbricht, zeigt sich besonders deutlich am jungen Schiller. In sehr konkreter Weise fühlt sich der Stürmer und Dränger wie durch Gefängnismauern in dieser Welt beengt, und nur Kant und im Anschluß an ihn der Philosophie des klassischen Idealismus ist es zu verdanken, daß der krasse, beinahe rührend hilflose Materialismus eines Karl und Franz Moor nicht der direkte Auftakt zu einer Aera dieses Stils geworden ist. Der Mensch jener Zeit empfindet, daß ein Gewölbe über ihm zusammenbrechen und ihn zerschlagen und unter sich begraben will, und in Verzweiflung und Lebensangst stemmt er seine Arme als tragende Säule gegen die Decke — solange, wie die Kräfte reichen. Karl Moor sieht alle seine wilden Räubertaten als „Glieder einer unzerbrechlichen Kette des Schicksals" im „Gefängnis des Lebens".[2]) Seine Gedanken sind von denen seines verbrecherischen Bruders nicht gar so verschieden. Die Materialität alles Seins möchte auch ihn umschlingen

und niederreißen mit ihrer durchschlagenden und nur durch einen Glauben niederzuhaltenden Beweiskraft: „Es war etwas und wird nichts — heißt es nicht ebensoviel als: es war nichts und wird nichts, und um nichts wird kein Wort mehr gewechselt — der Mensch entsteht aus Morast, er watet eine Weile im Morast, und macht Morast und gärt wieder zusammen in Morast, bis er zuletzt an den Schuhsohlen seines Urenkels unflätig anklebt. Das ist das Ende vom Lied, — der morastische Zirkel der menschlichen Bestimmung, ..."[3]). Alles geht darum, ob man diese „Bestimmung" anerkennt, und das heißt zugleich sich selbst aufgibt, oder ob man, wie Karl Moor es tut, sich an seinem personalen sittlichen Selbstbewußtsein festhält, und es in seinem Handeln konkretisiert. Sein geistiges Personsein im impersonalen Getriebe der Natur zu bewahren, es in irgend einer Form durch den Tod hindurchzuretten, ist Karl Moors letzter Gedanke, als er mit dem Selbstmord spielt: „Sei wie du wilt, namenloses Jenseits — bleibt mir nur dieses mein Selbst getreu. — — Sei wie du wilt, wenn ich nur mich selbst mit hinübernehme — — . . . . . — Ich bin mein Himmel und meine Hölle."[4])

Das unentrinnbare Eingespanntsein des Menschen in die Kette der Natur zeigt sich so am vorkantischen Schiller, 1781. Ist es Zufall, daß E. T. A. Hoffmann in den „Elixieren des Teufels" (1815 f.) vor eben demselben Problem steht, als hätte nicht in den davorliegenden zwei Jahrzehnten eine Blüte der Dichtkunst und menschlicher Hochkultur gelegen? Es war nur überdeckt, in Schönheit eingehüllt oder mit geistreichen Extravaganzen negiert. Nachdem die hierzu erforderliche Kraft aufgebraucht war und zu gleicher Zeit sich die Bedrohlichkeit der Lage erkenntnismäßig immer unwiderleglicher herausstellte, tritt dieser Strom wieder an die Oberfläche. Die Gewichtigkeit des Problems wird schon durch die Form betont, in der E. T. A. Hoffmann es zur Sprache bringt. Unbedingt bildet das Gespräch zwischen Medardus, dem verbrecherischen, von dunklen Mächten gejagten Mönch, und dem Papst als dem obersten Herrn der katholischen Christenheit den Mittelpunkt des Buches. „Wie wenn die Natur die Regel der körperlichen Organismen auch im Geistigen befolgte, daß gleicher Keim nur gleiches zu gebären vermag? . . . . . Wenn Neigung und Wollen, wie die Kraft, die im Kern verschlossen des hervorschießenden Baumes Blätter wieder grün färbt — sich fortpflanzte von Vätern zu Vätern, alle Willkür aufhebend? . . . . Es gibt Familien von Mördern, von Räubern! . . . . . Das wäre die Erbsünde, des frevelhaften Geschlechts ewiger, durch kein Sühnopfer vertilgbarer Fluch!" — „Muß der vom Sünder Geborene wieder sündigen, vermöge des ererbten Organism, dann gibt es keine Sünde", so unterbrach ich den Papst, „Doch, sprach er, der ewige Geist schuf einen Riesen, der jenes blinde Tier, das in uns wütet, zu bändigen und in Fesseln zu schlagen vermag. Bewußtsein heißt dieser Riese, aus dessen Kampf mit dem Tier sich die Spontanität erzeugt."[5]) — Es sind weniger die Gedanken an und für sich,

die ich hier für so wesentlich halten möchte, obwohl auch hier der mit aller Kraft vollzogene Rekurs auf die schleunigst hervorgeholte, halb sittlich, halb bloß psychologisch verstandene Besonderheit des menschlichen Ich sprechend genug ist, als der Zusmmenhang, in dem diese Erörterung erfolgt: Der Dichter stellt Medardus ausdrücklich in einen erbbiologischen Zusammenhang. Indem er die erbbiologische Vergangenheit des Medardus enthüllt, ihn überhaupt in einen solchen Zusammenhang stellt, finden die Überlegungen der Brüder Moor zuerst dichterisch ihre Verwirklichung. Die Möglichkeit, in weiterer Vergangenheit — die Moors gehen nur bis zum Moment des biologischen Entstehens, nicht aber auf Eltern und Voreltern zurück — determiniert zu sein, wird tatsächliche Grundlage. Man spielt nicht mehr bloß mit dem Gedanken, aber mit Gewalt wird dieser Komplex an sekundäre Stelle verschoben und im Rekurs auf den Menschen diesem seine Freiheit und damit seine Verantwortlichkeit zurückgegeben. Trotzdem ist hier der Punkt, an dem die Grenze zwischen der Hochblüte um 1800 und dem krassen Realismus fließend ist. E. T. A. Hoffmann ist mit seinen „Elexieren des Teufels" ebenso gut ein Ausläufer der klassisch-romantischen Epoche wie ein Vorläufer des Realismus und Materialismus.

Goethes „Wahlverwandtschaften" sind ein weiterer Beweis dafür, daß man weiß, daß die Naturgesetzlichkeit nicht an den Grenzen des menschlichen Bereiches halt macht. Die „Urworte" sind formelhaft das Ergebnis jener Zeit und sehr typisch behält „Ελπις" das letzte Wort. Alles ist

„Bedingung und Gesetz; und aller Wille
Ist nur ein Wollen, weil wir eben s o l l t e n,
Und vor d e m Willen schweigt die Willkür stille,
Das Liebste wird vom Herzen weggescholten,
Dem harten Muß bequemt sich Will' und Grille." [6])

Es sei auch noch einmal an Herders letztlich doch resignierenden Aufsatz (s. o.) erinnert, der Licht und Farbe erst vom früheren „Shakespeare-Aufsatz" her erhält. Wie typisch anders ist in beiden das Verhältnis zur Gesetzlichkeit der Zeit!

Vergegenwärtigt man sich schließlich noch den Ausgang der idealistischen Philosophie selbst, so spricht auch der deutlich genug. Man denke an Schellings Schrift „Vom Wesen der menschlichen Freiheit" (1809); an Hegels System, das auf das Einmalige, Personale, auf das Ich verzichtet, das vom Ganzen verschlungen wird; man denke an die mystizistischen Gedankengänge des späteren Fichte, die keine grenzenlose Verherrlichung des autonomen Menschen mehr sind; es ist nicht weiter erstaunlich, daß Schopenhauer diese Reihe schließt. — Bei allem ist wohl zu beachten, daß nicht die Erkenntnis solcher naturgesetzlichen Vorgänge und Verknüpfungen an sich das Besondere ist — mehr oder minder deutlich haben auch andere Zeiträume davon gewußt — quälend und zur Resignation treibend ist jetzt das Gefühl des Ausgeliefertseins an die

allenthalben herrschende Notwendigkeit: die letzte Konsequenz eines Weltbildes, das die Natur, das den Allkosmos zum Maßstab und zum Orientierungspunkt aller Dinge macht. Die Emanzipation aus den Banden des Christentums führt nur in der Theorie zum autonomen Menschen, in der Praxis ist er vielleicht als Übergangsphase da, bis er sich als Illusion enthüllt, und langsam aber sicher die Naturdiktatur zum Vorschein kommt.

Die Endstufe des Hyperion ist ein besonders eindringlicher Beleg für die Kontinuität der Strömung, für deren Quellpunkt auf das Zeugnis des jungen Schiller hingewiesen wurde und deren zukunftsträchtige Tendenzen für das 19. Jahrhundert beispielhaft an E. T. A. Hoffmann und dem späteren Goethe u. a. zu sehen waren. Sieht man von dem Schimmer ab, mit dem der in der Natur ertrunkene Geist alles Lebendige zauberhaft umkleidet, durch den Hölderlins Welt jene Unberührbarkeit, Einmaligkeit und Heiligkeit bekommt, so muß die Nähe zu einer Dichtung, einer Literatur, die nur das materiale, grausam-nüchterne Leben kennt, überraschen. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, daß dieser schimmernde Glanz alles andere als bloßer nebensächlicher Schein ist: Der Geist der Goethezeit ahnt noch aus alter Tradition überall in atomistischer Zersplitterung heimatlos gewordene Werte und Kategorien, und neben Hölderlin ist Novalis einer der Eifrigsten in dem Bemühen, aus einem noch dunkel vorhandenen Empfinden für Dinge, die jenseits des Dreidimensionalen liegen, diese durch ein Hineinpressen in die allmächtige Natur irgendwie unterzubringen. Überhaupt ähneln sich Hölderlin und Novalis, und vielleicht hat die zum großen Teil gleiche Wirkung, die beide als Gestalten hervorrufen, auch wesentlich darin ihren Grund, daß sie im pietistischen Christentum, darin einander besonders nahe stehend, die erste Maßeinheit hatten, die sie auch weiterhin unter veränderten Umständen halb unbewußt mit sich herumtragen. Es kann nur zur Erhellung der Grundsituation jener Zeit, ihrer einheitlichen Struktur, wie auch speziell des Hyperion und des schon mehr am Rande dieses Bereiches liegenden Empedoklesdramas dienen, wenn jetzt Novalis etwas ausführlicher mit herangezogen wird.

Einerseits ist Novalis Hölderlins geistiger Antipode, denn während er, der Verkünder des magischen Idealismus, sich den von Fichte empfangenen Zaubermantel, der seinen Träger mit wunderbaren Kräften ausstattet, fest um die Schultern hängt, und als Herr und König der Natur dasteht, läßt Hölderlin den Königsmantel lässig hinabgleiten und steht demütig vor dem übermächtigen Leben, nicht als der Befehlende, sondern als der Horchende: „Fragt die große Natur um Rath." (An die jungen Dichter, III, 3.). Der eine übersteigert sich in dieser, der andere in jener Richtung. Hier richtet sich aller Enthusiasmus auf den Menschen, der seinerseits die Natur zu sich heran, in sich hinein ziehen will, dort fordert die Natur die Aufgabe des Menschen in seiner Hingabe an sie.[7]) Andererseits aber liegt die tiefere Gemeinsamkeit in dem Ausweichen beider vor dem gewöhnlichen, normalen Leben in der Raumzeitlichkeit.

Warum sind für beide Ekstase, Traum, Tod, Zauber von so zentraler Wichtigkeit? Warum spielt das Märchen in der Romantik eine so bedeutsame Rolle? Immer ist es das Kausalgesetz, das hier aufgehoben ist. Sei es an sich, sei es nur für das Bewußtsein des Menschen — jedesmal ist an einer dieser Stellen die Herrschaft der Natur durchbrochen.[8]) Gerade an Novalis als dem scheinbaren Antitypus Hölderlins zeigt sich, daß sich hinter der Verherrlichung des Menschen Pessimismus, Angst und grenzenlose Resignation verstecken. Offensichtlich ist die Scheinlösung, die der Idealismus anzubieten hat, eine mehr als dürftige Illusion. So konzentrieren sich die durch das naturistische Weltbild hervorgerufenen Fragen auf dem Gebiet des Anthropologischen: Der menschliche Existenzraum ist in Gefahr. Langsam aber sicher wird er durch die Lebensidee zersetzt.

Was verstehen Hölderlin und Novalis unter Leben? Beider Antwort legt Zeugnis für die unhaltbare Lage des Menschen ab. — Die Idee des Lebens, in der H. Brinkmann das Wesen der Romantik erblicken will,[9]) trägt für ihren geistigen Urheber, Novalis, metaphysischen Charakter. Philosophischer Begriffsbestimmung nicht mehr zugänglich, ist sie irrational, unaussprechlich, und für unseren Zusammenhang ist besonders der scharfe Trennungsstrich wichtig, den H. Brinkmann zwischen ihr und der vegetativen, vitalen Lebensvorstellung zieht. Sie ist „in ihrer metaphysischen Reinheit selbst frei von allen psychologischen Momenten."[10]) Daß aber diese Position aus einer Negation hervorgeht, daß sub specie hominis ein neuer Existenzraum gesucht wird, weil ein vorhandener abgelehnt wird, zeigt die „Vermählung der Jahreszeiten", die ein innerstes Anliegen des Novalis formuliert:

„Edda," sagte der König, „was ist des liebenden Herzens
Innigster Wunsch? Was ist ihm der unsäglichste Schmerz?
Sag es, wir wollen ihm helfen, die Macht ist unser, und herrlich
Werde die Zeit, nun du wieder den Himmel beglückst."
„Wären die Zeiten nicht so ungesellig, verbände
Zukunft mit Gegenwart und mit Vergangenheit sich,
Schlösse Frühling sich an Herbst und Sommer an Winter,
Wäre zu spielendem Ernst Jugend mit Alter gepaart:
Dann, mein süßer Gemahl, versiegte die Quelle der Schmerzen,
Aller Empfindungen Wunsch wäre dem Herzen gewährt."[11])

Das Leben innerhalb der Grenzen von Raum und Zeit ist höchst berechenbar, wie es durch die Folge der Jahreszeiten nicht besser illustriert werden könnte. Irrationales und damit zugleich eigentliches Leben gibt es nur jenseits von Raum und Zeit und der mit ihnen gegebenen Gesetzlichkeit, und in der Selbsttranszendierung steigert man sich in es hinein. Nur deshalb beschäftigen Raum und Zeit derartig das Denken von Novalis, nur deshalb kann er sie überhaupt als Begriffe fassen und sie immer wieder handhaben, weil ihm ein ihnen Gegensätzliches vorschwebt, das er nicht

anders auszudrücken vermag als durch den paradoxen, die Vorstellungen in sich aufhebenden Gebrauch der bekannten Kategorien, gerade dadurch den Ursprungsort, dem sein Hinauswollen über die natürlich gesetzten Grenzen entfließt, besonders deutlich verratend. So heißt es grundlegend in der Zweiten der „Hymnen an die Nacht": „Zugemessen ward dem Lichte seine Zeit, aber zeitlos und raumlos ist der Nacht Herrschaft" [12]) — und nur die Ausdrucksweise variiert, wenn es an anderer Stelle lautet:

„Keine Ordnung mehr nach Raum und Zeit,
Hier Zukunft in der Vergangenheit" [13])

oder umgekehrt:

„Und was man glaubt, es sei geschehn,
Kann man von weitem erst kommen sehn." [14])

und in mystischer Selbsttranszendierung:

„Ich hob mich nun gen Himmel neugeboren,
Vollendet war das irdische Geschick
Im seligen Verklärungsaugenblick,
Es hatte nun die Zeit ihr Recht verloren . . . . ." [15])

Hölderlin schlägt ins entgegengesetzte Extrem: Raum und Zeit bilden für ihn d a s unerschütterlich feststehende Koordinatensystem. Ein Durcheinanderwürfeln von Räumen und Zeiten gibt es nicht. Es ist unmöglich, sich strenger als er an die gesetzten Grenzen zu halten: Als Wissender durchlebt er das Weltbild der sich selbst tragenden Zeiträumlichkeit und seine Konsequenzen. Sein Grenzwert in dieser Richtung ist der Äther, aber auch und gerade hier noch, wo sich (nach L. v. Pigenot) Hölderlins mächtigstes metaphysisches Erleben zusammengefaßt, bleibt die Bindung an die konkrete Wirklichkeit bestehen. [16]) Über das darüber hinaus Liegende ist von ihm im Hyperion einmal ein vernichtendes Urteil gefällt worden, das fast wie eine vorwegnehmende, halb höhnende, halb verzweifelte Antwort auf die „ἐλπίς" der Urworte klingt: „O einst . . . . . war es anders, da war es über uns so schön, so schön und froh vor uns; auch diese Herzen wallten über von den fernen seeligen Phantomen, und kühn frohlokend drangen auch unsere Geister aufwärts und durchbrachen die Schranke, und wie sie sich umsahen, wehe, da war eine unendliche Leere." (II, 140, 24 ff). Wichtig ist, daß die Anerkennung der Grenze als einer absoluten folgerichtig die Bejahung der doppelten Seinsweise des Lebens als Werden und Vergehen, Freude und Leid mit einschließt, ist doch dies gerade mit die tiefste Erkenntnis, zu der Hyperion sich durchringt: „Leidet nicht die heilige Natur? O meine Gottheit! daß du trauern könntest, wie du seelig bist, das konnt' ich lange nicht fassen. Aber die Wonne, die nicht leidet, ist Schlaf, und ohne Tod ist kein Leben." (II, 278, 17 ff). — Hölderlin kennt in eben dem Sinn wie Novalis das Kausalitätsgesetz, aber er sucht nicht wie jener ein Leben, das frei davon ist, sondern nimmt es als einen Wesensbestandteil des Lebens hin. [17]) Es ist nur der Aspekt vom

Standort des Menschen außerhalb des Lebens selbst, der grausam-rational als Kausalgesetz erscheinen läßt, was im Leben der Natur selbst Rhythmus ist, denn der Rhythmus ist den Dingen auf natürliche Weise immanent, während der Mensch, denkend und erkennend, das Gesetz in sie hineinträgt. An eben dem Punkt also, wo Novalis den Weg in ein transzendentes Leben sucht, fordert Hölderlins Situation die Aufgabe des rationalen Aspekts des natürlichen Lebens durch das Aufgehen in ihm und das taktmäßige Mitschwingen im Lebensrhythmus.

Es ist daher kein Zufall, wenn die kausalmechanische Betrachtungsweise bei Hölderlin nur in so wenig aufdringlicher Weise vorhanden ist, und es darf keineswegs von ihrem Fehlen auf ihr Nichtvorhandensein, auf ihre Bedeutungslosigkeit geschlossen werden. Der schlagendste Beweis für die Existenz des Kausalgesetzes und seines umfassenden Machtbereiches in Hölderlins Denken ist die Tatsache, daß der erste, sogenannte „Frankfurter Plan zum Empedokles" das „Gesetz der Succession" (III, 67, 13) zum Angelpunkt einer Tragödie machen wollte, und von hier aus fällt ein bedeutsames Licht auf den „Hyperion" insofern, als dieser Plan während der Arbeit am Hyperion entstand, gewissermaßen als dessen Kernstück sich aus ihm herauskristallisierte. „Der große Sizilianer . . . . der einst des Stundenzählens satt" (II, 280, 23 f.) sich in den Ätna hinabstürzte, deckt sich in der Konzeption genau mit der Empedoklesgestalt des Planes, sind doch in beiden Fällen Überdruß und Abscheu vor der Berechenbarkeit des Daseins, in dem man bei hinreichend intensiver Beobachtung alles wie die nächste Zahl der Glockenschläge voraussehen und -sagen kann, der Beweggrund des Handelns. Ergänzend fügt sich hier noch die Ode „Empedokles" an. Sie zeigt, daß der Sturz in den Ätna alles andere eher als Flucht aus dem Leben im Sinne des Novalis ist, er ist vielmehr Zeugnis tiefster Lebensbejahung, die mit der Tat eine letzte Distanz überwinden will: Der Feuerkrater des Ätna ist nicht Mittel der Grenzüberschreitung für den Menschen, nicht nur Durchgangspforte, wie er sie für Novalis vielleicht sein könnte, sondern er ist das Ziel selbst, über das es für den Willen kein Hinaus mehr gibt:

„Das Leben suchst du, suchst, und es quillt und glänzt
Ein göttlich Feuer tief aus der Erde dir,
Und du in schauderndem Verlangen
Wirfst dich hinab, in des Ätna Flammen." (II, 19, 1—4).

Und ausdrücklich betont Hölderlin in der dritten Strophe noch einmal „der Erde Macht, Die dich hinwegnahm . . . ."

Daher muß eine mechanistische Interpretation der Welt für Hölderlin falsch, oberflächlich und äußerlich sein, und für die „tote Gesetzwirkung"[18]) eines Novalis, der vom Weltall als dem „einförmigen Klappern einer ungeheuren Mühle"[19]) sprechen kann, ist bei ihm kein Verständnis da. Ein solcher kausalmechanischer Naturzusammenhang ist nur die täuschende Vorspiegelung eines in falscher Isoliertheit außerhalb

stehenden Menschen, die verschwindet, wenn der Mensch seine gesonderte Existenz aufgibt. Nur der Rhythmus hat Wirklichkeit. Die Haltung des Novalis dagegen erklärt sich aus den krampfhaften Anstrengungen, sich zu distanzieren oder der durch die Wissenschaft desillusionierten Welt aktiv mit den Mitteln des magischen Idealismus — Magie ist das dem Natürlichen entgegengesetzte! — zu begegnen. Für Beide ist so in gleicher Weise der Dualismus von Natur und Mensch eine Unmöglichkeit: Der Idealismus ersehnt den Monismus des Menschen, der Dogmatismus erkennt den tatsächlichen Monismus der Natur. Für Hölderlin ist der Monismus in der Gegenwart ewig erfüllt, und die dürre Nüchternheit des Gesetzes ist mit ihm als der höchstwertigen Wirklichkeit, die immer irgendwie der Hauch des Numinosen umhüllt, nicht in Einklang zu bringen.

Hölderlin und Novalis zeigen es jeder auf seine Weise: Das Scheitern des Menschen an der Gesetzmäßigkeit der Natur wird das erschütternde Zeichen für die Unbegründetheit der spezifisch menschlichen Existenzform. Beiden fehlt die genügende Selbstsicherheit, um mit Selbstverständlichkeit ihr Leben zu leben, denn daß die Naturdiktatur bei Hölderlin Lebensvergötterung und damit Preisgabe des Menschen auslöst, ist ebenso wenig normal wie Novalis' übersteigerter Glaube in den Menschen einerseits und zugleich, sehr charakteristisch, das schrankenlose Hingabebedürfnis anderseits. Die Haltung beider resultiert aus der gleichen letzten Ungesichertheit und Bedrohung, die das plötzliche Aufleuchten der christlichen Religion und ihr ungestümes Ergreifen namentlich in der Form des Katholizismus nicht mehr verwunderlich erscheinen läßt, denn nur er konnte den Menschen die metaphysische Begründung seiner Existenz geben, die, wie viele aus der eigenen Jugend wußten, der selbst infizierte aufklärerische oder pietistische Protestantismus nicht zu geben imstande war.

Die Vergeistung der Natur und die Naturwerdung des Geistes, des Menschen sind zwei Seiten des gleichen Vorgangs. Ein anschaulicher Beweis für die hochgradige Annäherung, ja für das Sichdecken zweier an sich so verschieden gearteter Sphären ist, daß dort, wo H. Brinkmann mit der Idee des Lebens das Wesenszentrum der Epoche treffen will, W. Hoffmeister in derselben Absicht in seiner Einleitung über das Geistproblem bei Hölderlin und Hegel als Kennwort „Geist" gebraucht.[20]) Und die doppelte Wesensbestimmung ist in der schillernden Mehrdeutigkeit der Sache selbst begründet, denn in der Tat sind im Begriffsgefüge jener Zeit „Natur", „Geist", „Leben" so gelagert, daß man jedem nur unter Beachtung seines Miteinanders mit den beiden andern voll gerecht zu werden vermag. Anschaulich ausgedrückt: Hölderlin kann im „Schicksalslied" von den Genien singen, es „Blühet ewig Ihnen der Geist", (II, 269, 23), er spricht von den „Blüthen unseres Geistes", (II, 100; 22), von dem Geist, der noch nicht stark genug ist „Blumen und Früchte zu tragen", (II, 189, 28). Man kann verfolgen, wie die Lebensidee im „Hyperion" bewußt zum Kernstück des Ganzen gemacht wird. Sie ist

nicht überall verstreut, sondern steht offensichtlich in engster Verbindung mit Diotima, und wenn sie auch schon vor Diotima hier und dort auftaucht — die Rückschau des Schreibers erklärt das schon — so kommt sie doch erst mit ihrem Erscheinen in ihrer ganzen Breite und Tiefe zum Vorschein: Diotima ist ihre Verkünderin, ihre Verkörperung, ihr Symbol, ihr Mythos. Im Ablauf der Briefe wird aus einer abgegriffenen Formel, die anfangs sogar noch ausgesprochen negativ geladen sein kann, der sinnschwere Ausdruck einer letzten Erkenntnis. Dieser Wandel in der Auffassung aber, diese Wertsteigerung hängt zusammen mit der neuen synthetischen Funktion gegenüber Natur und Geist, die dem Leben jetzt zuerteilt wird. —

In der Endfassung hat der Geist in der Tat die Schranken des menschlichen Bereiches gesprengt und ergießt sich über alles Sein, es vergeistigend und vergöttlichend. Ebenso wie vom Geist des Menschen kann vom Geist der Welt, vom Geist der Naturelemente und -kräfte, so der Sonne der Sterne, der Jahreszeit gesprochen werde, wie vom Geist des Volkes, vom Geist des Schönen, vom Gottesgeist. Der Sonnengott erfüllt „freundlich und groß und wunderbar mit seiner Kraft und seinem Geist die Welt und uns," (II, 101, 7). „Hohe, geistige Stille umfieng uns," (II, 114, 15), und „der Abendstern ist voll friedlichen Geistes," (II, 95, 6). Hölderlin beschränkt sich meist darauf, auf das Dasein des Geistes hinzuweisen, über seine Beschaffenheit läßt sich so gut wie nichts sagen. Am ehesten ist er etwa als athmosphärisches Fluidum zu begreifen, das die Quintessenz der Dinge ist und sie zugleich wie ein Schleier umhüllt, um dann bei einer besonderen Lichtbrechung, in erleuchteten Augenblicken stimmungsmäßiger Aufnahmefähigkeit aufzustrahlen. In einem solchen Augenblick manifestiert sich in der bestimmten Form des Einzelwesens der Weltgeist.

Es ist natürlich, daß mit dieser Verallgemeinerung der Geistesvorstellung der ihr ursprünglich anhaftende intellektuelle Zug verloren gehen muß; aber es sind doch durchaus noch Spuren da, die rückwärts in die alte Heimat deuten. In diesem Sinne ist es gemeint, wenn Hyperion z. B. schreibt, daß durch Unterricht und Erziehung „unser Geist allmählich waffenfähig wird" (II, 99, 3), wenn ihn beim Lesen über den Seekrieg bei Salamis die Fähigkeiten des Menschen als Intelligenz, als erkennendes und dem gemäß handelndes Wesen erheben und freuen" . . . und freue des Geistes mich, der das wütende Chaos von Freunden und Feinden lenken konnte und zähmen, wie ein Reuter das Roß . . . ." (II, 143,16 ff.). Hier äußert sich die Regsamkeit des Geistes als Intelligenz k r a f t, eine andere Art seiner Erscheinungsweise ist die Natur k r a f t, und indem man den Akzent auf die Silbe „kraft" setzt, ist die Brücke geschlagen. Recht deutlich ist diese Gleichsetzung von Geist und Kraft einmal belegt; es heißt da von den Birken: „Ich hatte von dem Safte dieser Bäume gehört, und dachte Wunder, was ein köstlich Getränk die lieblichen Stämme geben müßten. Aber es war nicht Kraft und Geist genug darinnen." (II, 109,

4 ff.). Aber auch sonst treten Kraft und Geist häufiger in formelhafter Verbindung auf — ein Zeichen ihrer sachlichen Zusammengehörigkeit.

In dem dynamischen Charakter des Geistbegriffs ist wahrscheinlich auch der Grund dafür zu suchen, daß es Hölderlins Sprachgebrauch zunächst näher liegt, vorwiegend von einer Vergeistung der Welt statt von einer Beseelung zu sprechen, obwohl vom sachlichen Gesichtspunkt aus diese letzte Bezeichnung angemessener wäre. Geist ist bei ihm das Pseudonym für Seele. Sein Wortgebrauch läßt deutlich erkennen, daß für ihn hier kein prinzipieller Unterschied vorhanden ist. Ebenso, wie er gewichtig-feierlich vom „Geist der Welt" (II, 160, 15) spricht, spricht er auch von der „Seele der Welt" (II, 280, 25), und wenn Diotima ihm tröstend verkündet, daß der Geist ihn retten werde, so kann man im Hinblick auf Hyperions Schlußhymnus — „O Seele! Seele! Schönheit der Welt! du unzerstörbare! du entzückende! mit deiner ewigen Jugend! du bist; . . . ." (II, 291, 10 f.) — diese Verheißung von Hölderlins Verständnis des Geistes her durchaus als erfüllt betrachten. Hier spricht er vom Geist Griechenlands (II, 194, 10 ff.), dort von der „Seele Griechenlands" (II, 239; 29). Seine Sehnsucht ist „ein Land voll Schönheit und voll Seele" (II, 239, 6), und sein Ideal ist das versunkene Griechenland und sein Volk, wo wirklich „Geist und Größe" (II, 117, 22) waren. In anderen Umschreibungen bekommen „mein Geist" und „meine Seele" ein gleiches oder wesensähnliches Prädikat. — Verfolgt man im Ablauf des Romans dieses Miteinander von Geist und Seele, so ist ganz äußerlich die Feststellung zu machen, daß die „Seele" immer mehr an Boden gewinnt, daß, in formelhafter Zusammenpressung, etwa aus der Herrlichkeit des Geistes der Welt die Schönheit der Seele der Welt wird. Dieser Vorgang hat seinen tieferen Grund, der sich zu erkennen gibt, wenn man einerseits die prädikativen Verbindungen, in denen „Geist" auftritt, beachtet, andererseits aber den Quellpunkt der „Seele" in Betracht zieht. — Es gilt besonders für den Menschengeist, daß seine Regsamkeit negativ zu züngelnder Unruhe wird — in der Ode „Der Mensch" hat Hölderlin das Bild des rastlos suchenden und forschenden Menschen festgehalten — das Wesen der Seele dagegen ist Ausgeglichenheit. In Geist und Seele stehen sich unruhige und ruhige Bewegtheit gegenüber. Diese Bedeutungsnüance kommt sehr betont heraus, als Hyperion den Eindruck wiedergibt, den Adamas bei ihrer ersten Begegnung auf ihn machte: „Wie vor einer Pflanze, wenn ihr Friede den strebenden Geist besänftigt, und die einfältige Genügsamkeit wiederkehrt in die Seele — so stand er vor mir." (II, 98, 3 ff.). So gibt es eine „verzehrende Herrlichkeit des Geistes" (II, 96, 8), eine „zerstörende Geisteskraft" (II, 139, 25), so kann die Schönheit den „zweifelnden Geist" (II, 148, 29) besänftigen und „der strebende Geist" (II, 158, 26) Hyperions ist von Diotima beschwichtigt. Hiermit ist das zweite gesagt: Diotima ist es, die ihm den Sinn für das Wesen der Seele aufschließt, und das steht wiederum in engster Verbindung mit der Mittelpunktsstellung der Lebensidee. Mit dem Auftreten Diotimas im zweiten Buch beginnt der immer

prächtiger werdende Triumphzug der „Seele", die zum Schluß hin den „Geist" völlig verdrängt hat.[21]) So gibt das äußere Spiegelbild der Sprache die Anleitung zur Erforschung der Ursachen dieses Vorgangs, dem der Dichter selbst keine prägnante Formulierung und begriffliche Zusammenfassung gegeben hat.

Wird so auf der einen Seite die dämonische Kraft des Geistes durch Diotima von der Lebensidee her gebändigt und durchformt, so wird auf der anderen Seite auch die Natur auf diese Idee hin ausgerichtet. Der Natur ist für Hölderlin seit dem Thaliafragment das Moment der Dauer, der Ruhe eigen, und diese ihre Statik wird jetzt noch besonders durch die Gegensatzstellung des Geistes hervorgehoben. Immer noch faßt sich Hölderlins Verhältnis zur Natur im Bild des Liebenden vor der Geliebten (s. o. S. 28) zusammen, und er sehnt sich hin „in die Arme der Natur, der wandellosen, stillen und schönen." (II, 90, 18). Als er von seiner Verwundung wieder genesen ist, merkt er: die selige Natur war „wandellos in ihrer Schöne geblieben." (II, 246, 25). Letzte Erfüllung bedeutet es, wenn ihn „wie einen Heiligsterbenden in ihren Frieden die Natur" begrub. (II, 289, 3 f.) „Seligkeit", „selig" wird häufig mit der Natur in Verbindung gesetzt und unterstreicht das Beharrende ihres Wesens. Überhaupt ist dieser Zug des „Hyperion" genugsam bekannt. Um schließlich zu zeigen, daß auch dieser Strang in Diotima als der idealen Spitze des „Hyperion" gipfelt, sei noch ein letztes Zitat, das auf sie bezogen ist, angeführt: „o deine Ruhe laß mich wiedersehen, seelige Natur! vor deinem Friedensbilde meinen Übermut auf immer mir entschlummern." (II, 254, 15 ff.).

Der Rhythmus des Lebens vereint in sich die Statik der Natur und die Dynamik des allbewegenden Geistes,[22]) er ist Ruhe in der Bewegung und Bewegung in der Ruhe. Harmonie, Zusammenklang ist „die stille, stete Begeisterung der Natur" (II, 252, 24 f.), „das Leben . . . . in ewiger müheloser Ordnung . . . ." (II, 95, 8 f.). Wenn Diotima für Alabanda „Ein göttlich ungeteiltes Leben" (II, 260, 4) ist, wenn Hyperion sie „heilig süßes Leben", „liebes Leben" (II, 239, 22; II, 257, 17 u. a.) nennt, so ist das mehr als die gefühlvolle Zärtlichkeit eines Verliebten. An einem Punkte hochgerafft ordnet sich von ihm aus wie ein natürlich fallender Faltenwurf die Fülle der Wirklichkeit. Mit dem Hymnus auf das Leben findet die enthusiastische Linie im Hyperion ihren Abschluß: „einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles." (II, 291, 20). — Diesem Ausgang steht die noch auf die schulmäßig-philosophischen Vorstufen zurückgehende „Dürftigkeit des Lebens" (II, 93, 25) am Anfang gegenüber. Durch diesen Höhenunterschied scheint sich mir der Gang des Romans zu bestimmen. In einem immer gefüllteren Gebrauch des Wortes, das von Anfang an in Hölderlins Wortschatz einen griffbereiten Platz innehat, liegt der Wandel. Hand in Hand mit der in der Rückschau sich vollziehenden Klärung des Diotima-Erlebnisses geht die inhaltliche Auffüllung. Diotimas Tod öffnet Hyperion erst die Augen für das Leben, das ihm vordem durch die personale Begrenztheit in seiner Weite verschlossen blieb. Diotima ist der

Mittler, in dessen Wesen es begründet ist, beiseite zu treten, wenn seine Aufgabe erfüllt ist. Entpersonalisiert ist sie das Leben schlechthin, das nur für sich zu besitzen und sich zu sichern keiner sich anmaßen darf. Es verflüchtet sich, sobald sich ihm jemand mit diesem Anspruch naht — Hölderlin wußte aus mehr als einem Grunde, weshalb er, entgegen dem Wunsche der Susette Gontard, seine Diotima sterben lassen mußte. So geht die von Anfang an religiös gefärbte Liebe zu Diotima über in die Form hymnischer Verehrung des Lebens. Als Hyperion in tiefster Einsamkeit Diotimas Stimme zu hören meint, da geht der letzte Vorhang auseinander, das Geheimnis ihrer Existenz enthüllt sich ihm, und die zögernde Frage, „liebes Räthsel, faß ich dich?“ (II, 290, 10) — ist die eines solchen, der eben ein Letztes geschaut hat. — In der Entfaltung der Idee des Lebens liegt die künstlerische Intention des Dichters.

Die sprachliche Form gibt wiederum ein getreues Abbild des Geschehens, indem sie in der grammatischen Stellung sowohl die Überordnung der Lebensidee, wie auch die Seite, von der her sie interpretiert wird, zum Ausdruck bringt. Hatte nämlich die „Natur“ zunächst unbestritten den Rang des Subjekts, so wird sie allmählich auf den untergeordneteren Platz eines Attributs herabgedrückt. Ihr Primat geht verloren, bloß „Natur“ genügt nicht mehr: „ich hab es gefühlt, das Leben der Natur, das höher ist, denn alle Gedanken —“ (II, 275, 18 f.), „du kehrest zu den Göttern, kehrest ins heilige, freie, jugendliche Leben der Natur“ (II, 253, 27). Diotima sieht Hyperions Aufgabe darin, die Menschen „das Lebendige“ (II, 252, 22) sehen zu lehren. Die „lebendige Natur“ (II, 252, 29) wurde den Griechen ein zauberisches Beispiel. Dasselbe ist auch gemeint, wenn von den „Göttern der Natur“ (II, 274, 26) die Rede ist. — Bezeichnenderweise handelt es sich hier in allen Fällen um Zitate aus den Briefen der Diotima. „Leben“ und „Natur“ stehen dabei im Verhältnis gegenseitiger Bedingtheit: Leben wird naturhaft interpretiert und andererseits wird mit ihm eine Ausweitung und Vertiefung der Naturvorstellung erstrebt, so daß nach Beendung des Vorgangs beide gleichwertig als Synonyma dastehen. Dabei hat „Leben“ den bestimmenden Vorrang. Wieder ist Diotima maßgeblich, wenn sie sich unmißverständlich selbst kommentiert: „. . . . wo das Leben selbst, wo sie, die göttliche Natur . . . .“ (II, 232, 27), und Hyperion folgt ihr, wenn er zum Kern der Natur durchstößt: „O du . . . . . mit deinen Göttern, Natur! . . . . . nur du lebst, ...“ (II, 290, 16 ff.). „Mit unsterblichem Leben“ (II, 288, 24) bezaubert das Licht die Erde. So sind die Götter der Natur „die Lebendigen, die Seeligstillen“ (II, 290, 23), ebenso wie die alten Griechen „die Lebendigen, die Göttermenschen“ (II, 251, 10) sind. Siegreich ist zum Schluß „der Erde geschäftig Leben“ (II, 256, 20 f.); „das kindliche Leben der Welt“ (II; 246; 23 f.), das „harmlose Leben, Leben des Hains und des Quells“ (II, 247, 14). — Daß aber in der Tat auch der Geist in der Lebensidee mit enthalten ist, zeigen Diotimas oft zitierte Worte. Sie erklärt selbst, was sie unter Geist versteht: „Du müßtest untergehen,

verzweifeln müßtest du, doch wird der Geist dich retten. Dich wird kein Lorbeer trösten und kein Myrtenkranz; der Olymp wird's, der lebendige, gegenwärtige, der ewig jugendlich um alle Sinne dir blüht. Die schöne Welt ist mein Olymp, in diesem wirst du leben, und mit den heiligen Wesen der Welt, mit den Göttern der Natur, mit diesen wirst du freudig seyn." (II, 274, 20 ff., vergl. II, 250, 12 f.). Auf der letzten Stufe sind „Geist"; „Natur" und „Leben" so von Hölderlin durchformt, gewandelt, daß sie als Träger gleicher Substanz einer für den andern eintreten können — ein gewaltiges Zeugnis für die, Sprache und damit Welt umgestaltende, Schöpferkraft des Dichters.

Welche Bedeutung ist dieser Verschmelzung von Natur und Geist beizumessen? — Am Ende des 1. Buches sieht der kurz vor dem Erlebnis von Kaulaurea stehende Hyperion in Leben und Geist ein absolutes Gegensatzpaar, das gewiß absichtlich vom Dichter in dieser Schärfe konfrontiert ist. Man wird kaum fehl gehen, wenn man „Leben" hier noch mit „Dürftigkeit" in Verbindung setzt und Geist mit der Fülle zeitgenössischer philosophischer Wertschätzung belegt: „Hab ich mich nicht zwiefach überzeugt? Wenn ich hinsehe ins Leben, was ist das Letzte von allem? Nichts. Wenn ich aufsteige im Geiste, was ist das Höchste von allem? Nichts." (II, 141, 4 ff.). Eine entschiedenere Verneinung und Ablehnung konnte die neuzeitliche Philosophie in knappster Zusammenfassung ihrer grundlegenden Elemente der res extensae und der res cogitantes, des Extensiven und des Intensiven kaum erfahren. Wie sieht die neue Wendung durch Diotima aus? „Heilige Natur! du bist dieselbe in und außer mir." (II, 198, 23.) Eine bekannte Stelle der Kritik der praktischen Vernunft bietet sich fast mit Aufdringlichkeit sowohl zur Illustration der bisherigen Haltung, wie auch als ahnungsvolle Andeutung der Folgen einer Verwischung dieses Unterschiedes an. Konstruktiv ist das Schicksal Hyperions aus ihr herzuleiten: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuen und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir ..... Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, über dem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat ..... Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines tierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten ..... wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit ..... mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer Intelligenz, unendlich durch meine Persönlichkeit ....." [23])

2. Das naturistische Bild vom Menschen.

Wir fragen jetzt ernstlich: Welche Züge trägt Hölderlins, im Zeichen der Lebensidee stehendes Bild vom Menschen? — Die Flutwellen des Vegetativen umspülen den Raum seiner geistigen Existenz und reißen Stück für Stück von ihm los. Das Bild vom Menschen als eines Geistwesens befindet sich im Zustand völliger Auflösung. Halb wirft sich der Mensch, wie Empedokles, der anstürmenden Übermacht todestrunken entgegen, halb zieht es ihn magisch in die wogende Unendlichkeit wie Hyperion, immer handelt es sich um den Verzicht auf die Menschenwürde. In dem Hineingezogenwerden in den Rhythmus des Lebens gewinnt das Vital-Vegetative die Oberhand und wird zur allein gültigen Norm. Man kann die Tatsache, daß das 18. Jahrhundert und seine Ausläufe gemeinhin der geschichtlichen Betrachtung primär durch repräsentative Gestalten lebendig ist, daß dagegen das 19. Jahrhundert in seiner typischen Eigenart sich der Nachwelt kaum oder überhaupt nicht in großen Persönlichkeiten, sondern in erster Linie in Wissen und Erkenntnis einerseits, Unterhaltung andererseits vermittelnden Werken vergegenwärtigt — im übrigen eine auffallende Parallelerscheinung zum ausgehenden Mittelalter, zur hochhöfischen Zeit mit ihren klar umrissenen Gestalten und der Verfallszeit des 14. und 15. Jahrhunderts — nur als nachdenklich stimmende Feststellung hinnehmen. Aber man wird nicht fehlgehen, wenn man hierin ein Zeichen der Vormachtstellung der Natur erblickt. Ihre Sprache erfüllt die Zeit, sie gibt ihr das Gepräge und nicht der gestaltende Mensch. Es ist bekannt, wie die Wissenschaft des 19. Jahrhunderts den Menschen, namentlich von der Psychologie her, in bloße Natur auflöste, wie die Grenze zwischen Mensch und Tier verwischt wurde, und man weithin nur noch einen graduellen, nicht aber wesensmäßigen Unterschied anerkannte. Die Preisgabe des Ich, das verzichtende Untertauchen der Person im Hegelschen System kann man als symbolische Geste nehmen — die Kapitulation vor der Natur mit dem Pseudonym Geist.[1]) Man kann vielleicht in den überscharfen Konturen der Gestalten der Goethezeit schon die kommende Katastrophe ahnen, wie eine unwahrscheinliche Klarheit oft der Vorbote eines nahenden, alles einhüllenden Unwetters ist. Der Mensch als Geistwesen, als autonom in sich selbst gegründeter Geist steht „am Scheidetage" und redet eine deutliche Sprache:

„Am Scheidetage weissagt unser Geist,
Und wahres reden, die nicht wiederkehren." (III, 149, 18.)

Vielleicht hat L. v. Bertalanffi entgegen der allgemeinen Auffassung, die im Hölderlin der letzten Schaffenszeit den begeistert hoffnungsfrohen sieht, recht, wenn er die geistige Umnachtung auf das hellsichtige Erfassen seiner Zeit als der letzten Scheinblüte einer todgeweihten Kultur zurückführt.[2]) In der Tat läßt sich ja Hölderlins Spätwerk besonders vom dichterischen Formungswillen gegenüber dem zu Formenden verstehen als ein Bollwerk gegen eine chaotische Dunkelheit, hierin Goethe

ähnlich, der sich nach allen Seiten gegen das Dämonische abgrenzt. Ist dem aber so, dann sucht Hölderlin in einem ungeheuren Kraft- und Leistungsaufwand das wieder rückgängig zu machen, was er, und keiner so wie gerade er, vorwärts getrieben hatte: Die Einschmelzung des Menschen in die Natur.

Die Eroberung des Menschen als eines eigenständigen, personalen, geistigen Seins durch die Natur vollzieht sich in zwei Phasen. Der erste Akt, die Biologisierung des Menschen, spielt sich mit einer gewissen Lautlosigkeit und Heimlichkeit ab. Ohne daß zunächst die Tragweite des Geschehens überschaubar ist, wird die Norm des natürlichen Lebens in Gestalt der astronomischen Gesetzmäßigkeit des Steigens und Fallens — nie wird für Hölderlin das Astronomische zum Sprungbrett für astrologische Betrachtungen! — und in der Gestalt der biologischen Gesetzmäßigkeit des Blühens und Welkens auf den Menschen übertragen. Der zweite Akt zeigt daher, mehr unfreiwillig als freiwillig, die Konsequenzen aus dem ersten Akt. Er zeigt ein Re-agieren.

Das beständige Sichselbstausgleichen des natürlichen Lebens findet also auch auf den Menschen Anwendung. Immer neu bildet sich die Balance zwischen Werden und Vergehen, und für den Menschen bedeutet das, daß „allausgleichend" die Seligkeit mit dem Schmerz bezahlt werden muß. —

„Ist er von allen Lebensgenossen nicht
Der Seeligste? Doch tiefer und reißender
Ergreift das Schicksal allausgleichend
Auch die entzündbare Brust dem Starken." (III, 8, 45—48.)

Es steckt also mehr dahinter als eine etwas sonderbar anmutende Ausdrucksweise, wenn die Kategorien des vegetativen Lebens auf den Menschen übertragen werden. In kaum überbietbarer Weise wird das Vitale zum Maßstab erhoben, und hätte Hölderlin nicht denselben Fall zweimal belegt, so würde man kaum zu behaupten wagen, richtig gelesen und verstanden zu haben.

In die erste Periode ihrer Freundschaft fällt der Kulminationspunkt von Alabandas Sein, Hyperion dagegen ist erst im Aufstieg begriffen, noch wird er überstrahlt von dem auf der Höhe des Lebens stehenden, dem welterfahrenen Freunde. In der zweiten Periode ihres Beisammenseins ist das Verhältnis ein anderes: Jetzt ist Hyperion sozusagen auf dem Gipfel seines Lebens, und Alabanda schaut zu ihm auf und holt sich von ihm Kraft. Unverkennbar ist es die vitale Unverbrauchtheit und Spannungsfähigkeit, die den Wert des Menschen bestimmt. „Ich weiß es wohl, ich bin herabgekommen . . . . . Du bist mir über den Kopf gewachsen . . . . . du bist freier und stärker, wie ehmals . . . ." (II, 221, 8 ff.) „Wie die Mittagssonne vom blaichen Himmel, funkelte sein großes ewig lebendes Auge vom abgeblühten Gesichte mich an." (II, 221, 4 f.) Alles faßt sich dahin zusammen: „ich bin eben alt geworden". (II, 220,

25.) Er ist zermürbt und Hyperion ruft: „O, es ist bitter, ... auch an diesen wagte sich die Todesgöttin, die Nahmenlose, die man Schiksaal nennt." (II, 220, 29.) Das „abgeblühte Gesicht", das physische, wird in einer eigentümlichen Weise wichtig genommen, denn es ist eben nicht eine nur äußere Veränderung, sondern eine wesensmäßige. Der Mensch in seiner Totalität ist es eben, der hinwelkt: resignierend erkennen die Freunde es und lassen es geschehen. Eine vom körperlichen unabhängige Geistsubstanz kennt dies Menschenbild ganz offenbar nicht, denn dann würde auch der Vergleich mit der Pflanze nicht passen: „Eine neue Röthe stieg auf in seinem Gesichte, und seine Gestalt wuchs, wie die erfrischte Pflanze, in die Höhe." (II, 223, 1 ff.) Ideal ist ausdrücklich nicht die in der Auseinandersetzung mit dem Leben sich formende und bewährende Persönlichkeit, die leuchtende Schönheit eines Gesichtes, das mehr und mehr Transparent des Geistes wird, — so sieht Hyperion Alabanda gerade nicht, obwohl es gewiß möglich gewesen wäre, vielmehr ist, um mit Schiller zu sprechen, die architektonische Schönheit allein maßgebend. Sie ist an die Kurve des vitalen Lebensablaufes gebunden, und in dieser Werteskala muß die Jugend als die Blütezeit den obersten Platz behaupten. Darum will Alabanda seine Schiffsjungenzeit, „als stark und schnell der Geist und alle Glieder" (II, 260, 17) waren, am höchsten werten — „da lebt ich, o da lebt ich!" (II, 260, 25) und schon in Smyrna, meinte er, sei er angefangen „zu welken". (Zeile 15.) Um seiner Jugend willen sieht Alabanda zu Hyperion auf, und sein tiefster Wunsch ist, noch einmal an jenen Ort zurückkehren zu können. Im Kampf für Griechenlands Freiheit erhofft er die Auffrischung: „O Jugend! Jugend . . . . . dann will ich trinken an deinem Quell, dann will ich leben und lieben." (II, 223, 4 ff.) „Ich, die Antipathie aller Blinden und Lahmen" (II, 115, 14) — so spricht durch den Mund seines Hyperion der Hölderlin, der später selbst in den Kreis dieser Menschen hineingestoßen werden sollte.

Noch deutlicher taucht das gleiche Motiv, dieselbe Wertsetzung im Empedokles wieder auf. Unzweideutig ist einer der Beweggründe für den Sturz in den Aetna das Spüren des Altwerdens und damit des an Wert Verlierens. In diesem Sinne weist Empedokles auf Pausanias, selbst zurücktretend vor der Jugend, die an sich Wert ist:

„Fragt diesen Jüngling! schämet des euch nicht!
Aus frischem Geiste kommt das Weiseste,
Wenn ihr um Großes ihn im Ernste fraget.
Aus junger Quelle nahm die Priesterin,
Die alte Pythia, die Göttersprüche,
Und Jüngling sind selber eure Götter. —" (III, 152, 23 ff.)

Die Furcht vor dem „veralten" (III, 155, 8), dessen erste Spuren er merkt, ist die treibende Kraft in Empedokles:

„O laßt uns scheiden, ehe Thorheit uns
Und Alter scheidet . . ." (III, 145, 4 f.)

Man kann es nur krassen Materialismus nennen, wenn a priori die Qualität eines Menschen von seinem Alter abhängig gemacht wird. Wenn der Geist „blüht", kann, muß er auch welken, und Empedokles voller Unmut darüber, daß er schon den rechten Augenblick verpaßt hat, — „Es hängt an allem fest der alte Thor!" (III, 114, 14 f.) — faßt sehr sinnvoll die Dreiheit „Glück und Geist und Jugend" zusammen. Das Maximum des Geistes ist an die Jugend gebunden, und die wiederum ist so unverfügbar wie das Glück.

„Was mußt ich auch so lange warten,
Bis Glück und Geist und Jugend wich und nichts
Wie Thorheit übrig blieb und Elend." (III, 114, 5 ff.)

„Wie eines Siegenden" (III, 130, 16) glänzt sein Auge, „wie Jünglinge" (III, 131, 1), sagte Empedokles, wollten sie beide noch einmal zusammensein, nachdem er erkannt hat

„. . . Was mein altes Glück,
Das unersinnbare, mir wiedergibt,
Mit Götterjugend mir, dem Welkenden,
Die Wange röthet, ..." (III, 134, 14 ff.)

Seine alte Bitte an die Götter, ihn zu mahnen,

„Sobald ich einst mein heilig Glück nicht mehr
In Jugendstärke taumellos ertrüg,
Und wie des Himmels alten Lieblingen
Zur Torheit mir des Geistes Fülle würde," (III, 151, 26 ff.),

hat sich erfüllt. — Schließlich wird in diesen Zusammenhang noch die kurze Ode „Sokrates und Alkibiades" mit hineingenommen werden dürfen.

„Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste."

Der letzte, dem Denken erreichbare Wert verkörpert sich im „Jünglinge", er ist „das Lebendigste". So huldigt der weise und heilige Sokrates dem „Jünglinge" Alkibiades und sieht „wie auf Götter" auf ihn. (III, 16.) — Dieser sehr akzentuierte Gedankenkreis im Empedokles ist in seiner Bedeutung für Hölderlins Menschenbild nicht zu übersehen und kann kaum überschätzt werden.

Das Aufhören menschlicher Eigengesetzlichkeit auf Kosten der Naturgesetzlichkeit zeigt sich aber auch noch auf anderen Gebieten. Die Fähigkeit zum Tathandeln als dem zielvoll bewußten Eingreifen eines Ich in ein bestimmtes Hier und Jetzt beruht an sich auf der Spontaneität des Geistes. Auch dieses spezifisch Menschliche wird in charakteristischer Weise transformiert: Seines aktmäßigen Zuges beraubt, wird es vegetativ im Sinne gesetzesgebundenen Werdens, dessen Prozeß ungestört verlaufen muß, verstanden. So harmlos es zunächst klingt, wenn Diotima schreibt: „Wäre dein Gemüth und deine Tätigkeit so frühe reif geworden, so wäre dein Geist nicht, was er ist;" (II, 197, 15 ff.) — eine Welt steht dahinter. Ebenso spricht Hyperion von denen, die „Träumer mich

schelten, weil meine Taten mir nicht reiften . . . ." (II, 279, 29 f.) Besonders das folgende Zitat aus dem Empedokles beleuchtet die Art und Weise, in der einer empirischen Psychologie, die das Wesen des Geistes als ratio und voluntas völlig übersieht, Vorschub geleistet wird: Tat hat nicht ein Gegenüber zur Voraussetzung, in Begegnung mit dem eine sich in Handlung umsetzende Entscheidung getroffen wird, vielmehr:

„Ihm schweigt die Welt und aus sich selber wächst
In steigendem Vergnügen die Begeisterung
Ihm auf bis aus der Nacht des schöpfrischen
Entzückens, wie ein Funke der Gedanke springt,
Und heiter sich die Geister künftger Taten
In seine Seele drängen, und (ganz zuletzt erst!) *die Welt,*
Der Menschen gärend Leben und der stillern
Natur, um ihn erscheint —" (III, 77, 23 ff.).

Durch den Vergleich mit der Sonne erhellt eine andere Stelle die Art der Vorstellung:

„Es fühlt sich neu in himmlischer Verwandtschaft,
O Sonnengott! der Menschengenius
Mit dir, und dein wie sein, ist was er bildet.
Aus Lust und Mut und Lebensfülle gehn
Die Thaten leicht wie deine Strahlen ihm," (III, 148, 11 ff.).

Der Bejahung des „Organisch-Gewachsenen" auf der einen entspricht die schärfste Ablehnung architektonischen Wollens und Bauens auf der andern Seite. Voll Harmonie und gedämpfter Freudigkeit klingt trotz der Trauerakkorde Pantheas und Delias das Drama aus, denn Empedokles kann sagen: „gereift ists!" (III, 162, 7). Hyperions Tat aber war gegen das Schicksal gerichtet, seine politische Betätigung eine bewußte Revolte: „Da legen wir die Sclavenkleider ab, worauf das Schicksal sein Wappen uns gedrückt —" (II, 222, 24 f.) und der Schmerz der inneren Verwundung, die er neben der äußeren in diesem Kampf empfängt, ist spürbar bis zum Schluß. „O ihr Gewaltsamen!" (II, 207, 2) ruft Diotima. In der fieberhaften Hochstimmung vor dem Kampf schreibt er Diotima, er wolle eine Welt bauen, deren Vorbild sie sei. Aber Diotima ist lebendige Natur, die wachsen, nicht gemacht werden kann, und Hyperion selbst ahnt das schon dunkel, wenn er schließt, „könnten wir das schaffen, was du bist!" (II, 231, 2 f.). Später heißt es dann: „wir fingen mit sterblichen Kräften Schönes zu bauen, und es wächst doch sorglos neben uns auf." (II, 247, 3 ff.) Man „künstelt", wenn man etwas, „den Geist nicht achtend, von außen" (II, 227, 8 f.) tut, und so rät Diotima Hyperion: „vollende, wie es der Geist dir gebeut!" (II, 233, 22.) In der Anpassung an die immanente, wachstümliche Gesetzlichkeit des (Lebens-) Geistes soll nichts geschehen „ohne den Geist und die Götter!" (II, 227, 19.) Dieses Herüberbiegen einer spezifisch geistigen Funktion in das Gebiet des Organischen leitet unmittelbar weiter zu der Frage nach der mensch-

lichen Freiheit. Sie wird zum Problem, denn mit einer Auffassung vom Wesen der Tat, wie sie bei Hölderlin zu finden ist, ist sie kaum vereinbar.

Trotzdem ist Hölderlin zunächst noch weit davon entfernt, einem offenen Determinismus zu huldigen. Er gibt die Freiheit nicht preis, zum mindesten als Geste will er sie behalten. Wir stoßen hier im anthropologischen Bereich auf einen Vorgang, der jenem oben von Natur und Geist und ihrer Wechselbeziehung analog ist, er zeigt nur je nach der Perspektive ein anderes Gesicht. Waren es dort Natur und Geist, die immer mehr einander angenähert wurden, so verquickt Hölderlin hier Freiheit und Notwendigkeit miteinander, und beidemale liegt die Agressivität auf Seiten des Natürlichen. Die dialektische Spannung wird aufgehoben, und unter dem Namen der Freiheit herrscht die Notwendigkeit. Es wird im Folgenden ganz deutlich, daß Alabanda Freiheit gerade nicht auf das personale, geistige Sein bezieht, sondern den Begriff sprengend ihn herüberleitet auf ganz allgemein das, „was da lebt". Er schaltet sich als Glied der Natur ihr gleich und hat so teil an ihrer Unendlichkeit und Ewigkeit. Freiheit ist in erster Linie ein Kennzeichen des Lebens als der Synthese von Natur und Geist, und nur indirekt als Lebewesen neben andern, nicht als Geistwesen, darf auch der Mensch sich frei nennen. Man beachte in Alabandas Worten den an Fichte erinnernden Ansatz und die so anders interpretierende Fortsetzung. „Was wäre . . . . . diese Welt, wenn sie nicht wär ein Einklang freyer Wesen? Wenn nicht aus eigenem frohem Trieb die Lebendigen von Anbeginn in ihr zusammenwirkten in Ein vollstimmig Leben, wie hölzern wäre sie, wie kalt? welch herzlos Machwerk wäre sie?

So wär es hier im höchsten Sinne wahr, erwidert ich, daß ohne Freiheit alles todt ist.

Ja wohl, rief er, wächst doch kein Grashalm auf, wenn nicht ein eigner Lebenskeim in ihm ist! Wie viel mehr in mir! und darum, Lieber! weil ich frei im höchsten Sinne, weil ich anfangslos mich fühle, darum glaub ich, daß ich endlos, daß ich unzerstörbar bin. Hat mich eines Töpfers Hand gemacht, so mag er sein Gefäß zerschlagen, wie es ihm gefällt. Doch was da lebt, muß unerzeugt, muß göttlicher Natur in seinem Keime seyn, erhaben über alle Macht und alle Kunst, und darum unverletzlich, ewig . . . . . Was lebt, ist unvertilgbar, bleibt in seiner tiefsten Knechtsform frei, bleibt Eins, und wenn du es scheidest bis auf den Grund, bleibt unverwundet, und wenn du bis ins Mark es zerschlägst, und sein Wesen entfliegt dir siegend unter den Händen." (II, 266, 21 ff.) — Das Wesen der Freiheit besteht für Hölderlin in zeitlichem Unbegrenztsein sowohl nach vorwärts wie nach rückwärts, mit nüchternen Worten ausgedrückt: Hölderlin tastet hier um einen der grundlegenden Sätze der Naturwissenschaft herum, um den Satz von der Erhaltung der Energie. Nichts kann sich aus der Sphäre des Lebens verlieren, und wenn von daher nichts absolut zugrunde gehen kann, so sind Tod und Untergang

nicht mehr als wesenlose Schattengebilde, Ausgeburten einer optischen Täuschung des Ich, denen es durch einen falschen Standort ausgeliefert ist, und die für Wirklichkeit zu nehmen es nur zu leicht geneigt ist. — Hatte Lessing mit der Aufnahme des Gedankens von der Seelenwanderung am Schluß der „Erziehung des Menschengeschlechts" den Anfang zu einer Verselbständigung des Universums gemacht, damit zugleich die disharmonische Wirklichkeit des Todes aus der Welt schaffend und eine künftige personale Vollkommenheit garantierend, so zeigt sich jetzt bei Hölderlin das gleiche Motiv in einer nur zu charakteristischen Um- und Weiterbildung. Ist bei Lessing die Fortdauer des personalen Seins im Raum der Welt noch sinnreich mit dem durch christliche Motive bestimmten teleologischen Ausgerichtetsein dieser Welt verbunden, so kennt Hölderlin nach der endgültig vollzogenen Säkularisierung nur noch eine Erhaltung des Seins überhaupt. Der teleologische Zug fehlt, denn woran sollte man sich ausrichten, wenn das Leben Sinn des Lebens ist? Das ethische Moment, das bei Lessing das Fortleben gerade als personaler Geist erforderlich machte, ist hinfällig geworden. Weil der Mensch nicht als Intelligenz, sondern als Lebewesen neben anderen verstanden wird, ist die geistige Kontinuität jedes tieferen Sinnes entleert. An die Stelle der geschichtlichen Linie des Geistes tritt die physikalische Erhaltung der Lebenskraft. Poetisch durch Schönheit verklärt, kündigt sich das 19. Jahrhundert an, wenn Diotima schreibt und damit zugleich Licht auf Alabandas Worte wirft: „— wenn ich auch zur Pflanze würde, wäre denn der Schade so groß? — Ich werde seyn. Wie sollt ich mich verlieren aus der Sphäre des Lebens, ..." (II, 275, 20 f.). „Ich werde seyn, ich frage nicht, was ich werde. Zu seyn, zu leben, das ist genug, das ist die Ehre der Götter, und darum ist sich alles gleich, was nur ein Leben ist, in der göttlichen Welt und es gibt in ihr nicht Herren und Knechte. Es leben um einander die Naturen, wie Liebende, sie haben alles gemein, Geist, Freude und ewige Jugend." (II, 276, 4 ff.)[3]) Hier wird es klar und deutlich sichtbar, wie mit dem Christentum das geistige Eigensein des Menschen geschwunden ist, man kennt nur noch Formen, „Sprachen des Lebens". (II, 242, 14.) — Schließlich verdient das Bild vom Töpfer und Gefäß im Alabanda-Zitat noch eine besondere Beachtung. Es ist weniger wegen des Gegensatzes von Gewachsenem und Gemachtem, den es herausbringt, von Interesse, als wegen des Rückblicks auf das Christentum und sein Weltbild, der sich dahinter verbirgt. Hölderlin als Theologe mußte wissen, daß er hier ein Bild der Bibel gebraucht, das Vorstellungsgut des Alten wie des Neuen Testaments ist, dann aber mußte er auch wissen, daß er hier gegen das Christentum und gegen das christliche Weltbild Stellung nimmt. Die enge Anlehnung an den biblischen Text macht es unmöglich, hier nicht eine bewußte Stellungnahme sehen zu wollen. Jeremia 18, 6 lautet der „Ausspruch des Herrn: Wisset wohl: Wie der Ton in der Hand des Töpfers, ebenso seid ihr in meiner Hand, ihr vom Hause Israel." Und Paulus schreibt im Anschluß an Jesaja 45, 9:

„Darf wohl der Ton zu dem Töpfer, der ihn formt, sagen: Was machst du da? . . . .", im Römerbrief weiter: „Hat nicht ein Töpfer Macht, aus einem Klumpen zu machen ein Gefäß zu Ehren und das andere zu Unehren?" (9, 21.) Im folgenden Vers nennt er noch einmal „die Gefäße des Zorns, die da zugerichtet sind zur Verdammnis." Vom Boden der Lebensidee, des autonomen Kosmos aus ist das Bild der Bibel untragbar. Hölderlin weiß von dieser Unvereinbarkeit und macht kein Hehl aus seinem Standort. Das Sein innerhalb der Grenzen des Zeiträumlichen hat so das Maximum überhaupt denkmöglicher Werte in sich aufgesogen, daß eine derartige Relativierung, wie sie das christliche Weltbild durch den transzendenten Gott erfordert, einfach nicht mehr geduldet werden kann. —

Ein anderes Gegenpaar, das wieder auf seine Weise jenen gleichen Grundvorgang abwandelt, ist das von Entwicklung und Erziehung. — Es ist selbstverständlich, daß das Verhalten zu einem Werdenden der Ausdruck einer bestimmten Auffassung von seinem Wesen, Sinn und Ziel ist. Dort, wo der Mensch vornehmlich als Organismus gefaßt wird, das soll heißen, wo man mit dem Organismusgedanken den Menschen schon in seiner Ganzheit zu ergreifen meint, wird die Tätigkeit des Erziehers zumindest sehr beschränkt sein, denn jedes Eingreifen von außen könnte den in festen Bahnen laufenden Entwicklungsgang hindern. Die „geprägte Form" steht fest, und in der Potenz liegt die ganze Zukunft in ihr; es bedarf nur des entfaltenden Auswickelns, um es sichtbar werden zu lassen. Am „was" ist nichts zu ändern, aber für das „wie" wird das Milieu von Bedeutung. Der Organismusgedanke muß sich folgerichtig dahin auswirken, daß jeder Mensch, wie eben jedes Individuum, durch zwei Faktoren, den geprägten Wesenskern und die besonderen äußeren Existenzbedingungen bestimmt wird. Das heißt aber nichts anderes, als daß die „Erziehung" prinzipiell dem Zufall überlassen wird, den zufälligen Kräften und Mächten der Umgebung, in der Sprache des 17. Jahrhunderts der Fortuna. (Wie weiterhin auch der Ich-Kern in das Stadium der Zersetzung übergeht, wie er nur noch als ein Produkt, eine Verdichtung von Zufällen und Umständen und insofern vollständig determiniert ohne substanzielles Eigensein begriffen wird, war an den Ansätzen E. T. A. Hoffmanns gezeigt. Von der monadischen Abgeschlossenheit des Ich bleibt zum Schluß nichts weiter übrig als — die völlig ausgebrannte, triviale Form der Gattung Mensch.) — — Erziehung dagegen ist nur da möglich, wo das Bild vom Menschen eine Vermittlung geistiger Güter zuläßt, wo eine geistige Potenz gesehen und geglaubt wird, die nicht schon im wesentlichen Verlauf von Innen her festgelegt, sondern nach verschiedenen Richtungen hin aktualisiert werden kann. — Wieder mögen nur einige Andeutungen genügen, um die von Hölderlin eingeschlagene Richtung darzulegen. Bekannt ist jenes Hölderlin-Hyperionwort: „Ach!, wär ich nie in eure Schulen gegangen . . . . . Ich bin bei euch so recht vernünftig geworden, habe gründlich mich unterscheiden

gelernt von dem, was mich umgiebt, bin nun vereinzelt in der schönen Welt, bin so ausgeworfen aus dem Garten der Natur, wo ich wuchs und blühte, und vertrockne an der Mittagssonne." (II, 92, 15 ff.) Der Einbruch einer fremden Macht hemmt in verhängnisvoller Weise die eigene natürliche Entfaltung. Umgekehrt verdanken die Athener ihre Vortrefflichkeit und Herrlichkeit dem Umstand, daß sie „so frei von gewaltsamem Einfluß aller Art, so recht bei mittelmäßiger Kost aufwuchsen." (II, 185, 14.) Die Blüte speziell Athens beruht darauf, daß sie nicht gehemmt wurde in ihrer Entwicklung, immer wieder betont Hölderlin das. Auf die Gunst des Schicksals, nicht auf Verdienst und Leistung der großen Gestalten des klassischen Athens wird hingewiesen. So wird auch, von Winckelmann und Herder übernommen, das, was man eine Vorläuferin der Milieutheorie nennen könnte, herbeigeholt: „Freilich hat auch Himmel und Erde für die Athener, wie für alle Griechen, das ihre gethan, hat ihnen nicht Armuth und nicht Überfluß gereicht. Die Stralen des Himmels sind nicht, wie ein Feuerregen, auf sie gefallen. Die Erde verzärtelte, berauschte sie nicht mit Liebkosungen und übergütigen Gaben . . . . ." (II, 185, 1 ff.) Es ist dies einer unter den vielen äußeren Faktoren, die genannt werden, und nur ganz isoliert, ein Anhängsel, ist von der eigenen Leistung die Rede: „Hierzu kam die wundergroße Tath des Theseus . . . ." (II, 185, 8.) Hölderlins Vorgehen weist durchaus in die oben angegebene Richtung, wenn er aus den äußeren Umständen dann konstruktiv im Rückschluß folgert: „So war der Athener ein Mensch . . . . . so mußt er es werden! Schön kam er aus den Händen der Natur, ..." (II, 186, 2 ff.) So lautet denn auch die theoretische Quintessenz, als dessen Musterbeispiel ihm Athen gilt: „Laßt von der Wiege an den Menschen ungestört!" (II, 185, 18.) — Dieser Satz ist der Maßstab, der an alles, was das Werden des Menschen betrifft, angelegt wird. Adamas ist dem jungen Hyperion ebenso wenig eine formende Kraft, wie Empedokles Pausanias oder Panthea gegenüber als eine solche zur Geltung kommt. Panthea sagt von Empedokles:

„Wie eine Sonne kam er uns
Und stralt und zog das ungereifte Leben
An goldnen Seilen freundlich zu sich auf". (III, 121, 7 f.)

Er entreißt sie einer tödlichen Krankheit und „am Lächeln seiner Augen blühte mir das Leben wieder auf!" (III, 77, 7.) „Und meine Seele richtet An ihm sich auf" (III, 120, 20 f.) in der Dunkelheit und Fragwürdigkeit des Lebens. Es wird deutlich, worin das Wesen dieses Verhältnisses besteht. Ohne daß eine eigentliche direkte personale Beziehung zwischen beiden bestünde, ist jenes andere Größere ein Stück Umwelt, das dem noch Werdenden in seiner Entwicklung höchst förderlich ist; so können Sonne und Regen, Wind und Wetter dem Wachstum einer Pflanze günstig sein; ohne selbst eine Veränderung zu erfahren oder die Möglichkeit zu haben, jene Pflanze in eine andere zu verwandeln, sind sie wohl

wirksam, aber nicht im eigentlichen Sinne beteiligt. Welches ist die segnende Beschwörung des scheidenden Adamas für seinen Hyperion? „Bewahrt ihn mir . . . . ihr Geister besserer Zeit! und zieht zu eurer Unsterblichkeit ihn auf, und all ihr freundlichen Kräfte des Himmels und der Erde, seyd mit ihm!“ (II, 102, 30 ff.). In höchster Begeisterung ruft Alabanda einmal: „O Sonne, die uns erzog!“ (II, 222, 13). — Wenn auch vielleicht nicht geleugnet werden kann, daß daneben auch wohl hier oder dort Züge echten Nehmens und Gebens von Mensch zu Mensch vorhanden sind, daß dieser Interpretation des Lehrer-, Schülerverhältnisses eine gewisse Einseitigkeit anhaftet, so werden doch auch gerade hier die durch die Grundkonzeption des Menschen bewirkten Verschiebungen spürbar: Die Siegeszeichen der vorwärtsrückenden Natur.

3. Der Verzicht auf das personale Selbst.

Bisher war der Scheinwerfer auf Teilbezirke des anthropologischen Bereiches gerichtet und das heimliche Besitzergreifen geistiger Räume durch die Natur beobachtet. Aber noch konnte die Wichtigkeit, die diesem Vorgang beigemessen wurde, übertrieben erscheinen. Es könnte der Einwand erhoben werden, daß es sich hier wohl mehr um eine poetische Terminologie, um ein seltsames sprachliches Gewand handele, das vom Dichter über die Dinge geworfen sei, die selbst unverändert in Gestalt und Vorstellungsgehalt darunter fortlebten. Im Grunde sei wahrscheinlich für Hölderlin und sein Publikum alles beim Alten geblieben. — Ein Blick in Hölderlins dichterische Werkstatt überzeugt aber davon, daß hier in verantwortungsbewußtem Schaffen Dichtung als geformte Wirklichkeit begriffen wird. Dichten ist kein dunkel quellendes Produzieren in gegenwartsentrückter Begeisterung, sondern nüchternes ποιεῖν.[1]) Obwohl diese wenigen Zeugnisse für einen fundamentalen Wandel im Bild vom Menschen schon beweiskräftig genug wären, ist es doch eine willkommene Bestätigung, wenn uns die Zersetzung und Auflösung der Person auch mehr im Mittelpunkt der Werke begegnet. Und es geschieht dies sowohl im „Hyperion“ wie im „Empedokles“.

Das äußerlich nur peripher und punkthaft in die Erscheinung tretende naturhafte vegetative Verständnis des Menschen, dem bisher die Aufmerksamkeit galt, ist unbedingt primär und von grundlegender Wichtigkeit; dem gegenüber ist das darauf aufbauende handlungsmäßige Geschehen, dem wir uns jetzt zuwenden, nur sekundärer Art. Der bewußte Verzicht auf das Personsein in der Hingabe des Ich an die Natur wird erst begreiflich als Folge der vorangegangenen Umgarnung durch die Natur.[2]) Es steckt ein gutes Stück verkappten Christentums in dem radikalen Verzicht auf das Selbstsein, in dem sich für Hölderlin die letzte Konsequenz seines Weltbildes darstellt, und aus einem echt christlichen Empfinden wird das forciert autonome Menschenbild des deutschen Idealismus, des Zeitalters der Humanitätsidee von Hölderlin abgelehnt.

„Ach! der einst innig mit euch gelebt, ihr Seligen,
Gelebt, und sein die Welt genannt aus Freude,
Hat nun nicht, wo er seinen Schlummer find',
Und in sich selber kann er auch nicht ruhn." [3]) (III, 118, 7 ff.).

Diese letzte Zeile ist gerade im Munde des Empedokles, der ein Weiser und Heiliger ist, der in seiner Hilflosigkeit rührende Ausdruck der Überzeugung, daß der Mensch nie und nimmer der Schwerpunkt des Seins sein kann. —

So wird die ewige Jugend dem zuteil, der die Schranke des Menschseins fallen läßt. Der ewigen Jugend gilt auch der Sehnsuchtsruf der Schleiermacherschen „Monologe", die vielleicht das erschütterndste Bekenntnis ruheloser Angst des Menschen jener Zeit sind, der sieht, wie er als „Sklave" der Zeit mit in den chaotischen Schlund der Vernichtung, dem alles in brausender Eile zustürzt, herabgerissen wird. [4]) „Der Mensch kenne nichts als sein Dasein in der Zeit, und dessen gleitenden Wandel hinab von der sonnigen Höhe des Genusses in die furchtbare Nacht der Vernichtung." [5]) Noch deutlicher als an Novalis zeigt sich an diesem Zeitgenossen Hölderlins, wie verschiedene Wege im selben Ziele münden. Hier strebt Schleiermacher danach, von Fichte her bestimmt, im Assimilierungsprozeß der Bildung [6]) das Vergängliche in die Welt des Bewußtseins, in die Unvergänglichkeit des Geistes hinüberzuführen: das Ich wird zur Welt, das maximale Bewußtsein ist wiederum Bewußtlosigkeit, und die Personengrenze, ins Unendliche ausgeweitet, ist verwischt. Dort kommt Hölderlin, weniger kompliziert, zu demselben Resultat, wenn er mit der Naturwerdung des Geistigen, d. h. des Menschen statt in das Überbewußte in das Vorbewußte zurückgeht. In jedem Fall hat die Person aufgehört zu existieren. [7])

So vermitteln Hölderlin und Schleiermacher gerade in ihrer Gegensätzlichkeit noch einmal eine Ahnung von dem erbitterten Kampf zwischen Menschlichem und Nichtmenschlichem. Es gibt kein Sowohl—Als auch, sondern nur ein Entweder—Oder, in dem es auf Leben und Tod geht, und nur die formgewandte Ritterlichkeit, die ohne gemeine Schmähungen kämpft, täuscht allzu leicht, über den Ernst und die Schwere hinweg, ein bloßes Spiegelgefecht vor.

Bei Hölderlin vollzieht sich auch der aktmäßige Übergang aus der Isoliertheit der Personsphäre in den Vitalrhythmus des Lebens sehr allmählich und langsam. Dem Sturz in den Ätna gehen Vorstufen voraus, die ihn mehr zu einer aus der Lage sich ergebenden Schlußfolgerung, als zu einer auf freiem Entschluß beruhenden freien Tat machen. Ebenso steht es mit dem selbstgewählten Tod Alabandas, den inständiges Bitten nicht davon zurückhalten kann, sich den Männern vom Bunde der Nemesis zu stellen, um von ihnen das sichere Urteil zu empfangen. Und auch an das langsame Verlöschen der Diotima, an den verklingenden Hyperion der letzten Briefe ist zu denken. In jedem Fall ist es ein dem Bereich der Willkür

weitgehend entzogener Vorgang: mit sinnenhafter Betörung zieht die Natur ihr Opfer immer näher an sich heran.

Wieder verbirgt sich hinter einer scheinbar harmlosen Geste schon das wesentliche Geschehen. Der Rhythmus in der Folge der Jahreszeiten ist für den Dichter als wirksames Stilmittel zur Abtönung von Stimmungen brauchbar. Der junge Goethe namentlich hat es im „Werther" geschickt ausgenutzt und den glücklichen Werther in die frühlingshafte Natur hineingestellt, während ihr herbstliches Gewand die Kulisse für den leidenden Werther bildet. Aber obgleich auch hier schon ernsthaft die Frage nach der Lösung des Dilemnas, des optimistischen und des pessimistischen Verständnisses der Weltwirklichkeit laut wird, ist doch die Natur ohne eigentlichen Eigenwert und ist nur neben anderen Motiven die in den Raum projezierte Innerlichkeit des jungen Werther. — Gerade das umgekehrte Verhältnis findet man bei Hölderlin, denn unmöglich konnte bei der dem naturhaften Leben beigemessenen Werthaftigkeit dieses als bloßes Stilmittel dienen. Bei ihm muß die sich im rhythmischen Wechsel der Jahreszeiten offenbarende ewige Natur als die absolute Wirklichkeit primär und ausschlaggebend sein, und das heißt, daß nicht die Kurve des Innenlebens sich in der Außenwelt wiederholt, sondern daß vielmehr der Gang der äußeren Natur bestimmend für den Menschen ist. Von sich aus lehrt Hölderlin Herdersche Weisheit, wenn er Förderung oder Hemmung des Menschen durch das Maß der Anpassung an den Kräftezyklus der Natur festgelegt sieht.[8]) — Herbststimmung leitet den dritten Band ein, und wie eine Blume im Herbst beginnt Diotima dahinzuwelken. Instinktiv ahnt sie die Sinnwidrigkeit des gewaltsamen, kriegerischen Unternehmens, in das sich Alabanda und Hyperion hineinstürzen, um die Ketten des Schicksals zu zerreißen. In die Winterszeit fällt die Höhe des trügerischen Begeisterungstaumels. Durch dieses irgendwie unzeitgemäße Verhalten ist das Beginnen von Anfang an gerichtet, und mit dem Erwachen des Frühlings fällt alles in sich zusammen, mit bitterem Schmerz muß das falsche Glück bezahlt werden. Diotima erkennt die Quelle des Unglücks in dem eigenmächtigen Abweichen von der normativen Bahn der Natur, „wo alles trauert und sich wieder freut zu seiner Zeit." (II, 224, 19 ff.). Das Entscheidende ist der Zusatz am Schluß! Anklage und Schuldbekenntnis zugleich liegen in den Worten, wenn Diotima fortfährt: „Hyperion! o mein Hyperion! warum gehen wir denn die stillen Lebenswege nicht auch? Es sind heilige Namen, Winter und Frühling und Sommer und Herbst! wir aber kennen sie nicht. Ist es nicht Sünde, zu trauern im Frühling?" Von Hölderlin aus ist es daher auch sehr ernst gemeint, wenn er in seiner großen Anklagerede vom Deutschen sagt, er bleibt „in seinem Fach und kümmert sich nicht viel ums Wetter!" (II, 284, 29 f.). So wird hier durch den Kontrast das Seinsollende sichtbar gemacht. Häufiger tritt es in der positiven Wendung auf, und namentlich spielt da für Hölderlin das Hineingenommensein in den Naturablauf, in den Frühling, eine besondere Rolle. Mit Pflanze und Tier durchströmen den Menschen die belebenden Kräfte

dieser Jahreszeit, zusammen mit dem Frühling blüht Hyperion nach dem Bruch mit Alabanda wieder auf. Das Frühlingslicht verjüngt.

„Der du Herzen verjüngst, und Fluren, heiliger Frühling,
Heil dir! Erstgeborener im Schoße der Zeit, erquickender Frühling!“
(A. d. Frühling II, 20, 9 f.)

„. . . . immer im Frühling
Wenn den Lebenden sich das Herz erneut“

(Der Archipelagus IV, 88, 5 f.) wendet sich der Dichter wieder dem Archipelagus zu. Und der Wanderer sagt:

„Und das heilige Grün, der Zeuge des seeligen, schönen
Lebens der Welt, es erfrischt, wandelt zum Jüngling mich um.“
(Der Wanderer II, 26, 45 f.)

Ein seliger Gott ist es, der „sanfte Frühlinge“ sendet

„Und mit langsamer Hand Traurige wieder erfreut,
Wenn er die Zeiten erneut, der Schöpferische, die stillen
Herzen der Menschheit erfrischt und ergreifft,
Und hinab in die Tiefe wirkt, und öffnet und aufhellt,
Wie ers liebet, und jetzt wieder ein Leben beginnt
Anmuth blühet, wie einst, und gegenwärtiger Geist kömmt,
Und ein freudiger Muth wieder die Fittigge schwellt.“
(Heimkunft, IV, 107, 30 ff.)

In dieser tastenden, fast unmerklichen Weise erfolgt zunächst die Eingliederung in die Natur. In einem zögernden Mitschwingen wird ein lockerer Kontakt hergestellt. In einer zweiten Phase spricht sich schon ein in seiner Art radikaler Verzicht auf das Personsein aus. Im Schwung der Ekstase soll jede Distanz überwunden, der Abgrund zwischen Erkennendem und Erkanntem aufgehoben werden. Besonders Hyperion strebt gewaltsam danach, das als Gesetz erkannte Jenseits von Freude und Schmerz nur noch im Rhythmus fühlend zu leben, und Diotima ist darin seine Wegweiserin. Es ist der Wunsch, das Nacheinander der Geschichte, die Zeit, gegen das Nebeneinander der Natur, den Raum einzutauschen. Er möchte nur ein ewiges Hier, nicht aber dieses Hier auch als Jetzt leben, er möchte (nach Schleiermachers „Reden“) vor die Schwelle des Bewußtseins zurücktauchen. Mit Nietzsches Worten besteht sein Ideal darin, wie das Tier an den „Pflock des Augenblicks“ gebunden zu sein. („Unzeitgemäße Betrachtungen“).

Unter dem Ideal dieser Existenzform muß einerseits die äußerste Verstärkung aller Sinnen- und rauschhaften Möglichkeiten, andererseits die völlige Ausschließung aller rationalen und voluntaristischen Kräfte und Fähigkeiten angestrebt werden. Der Ruf nach Lethe, nach Vergessenheit drückt das Verlangen nach Ausschaltung der Denkkräfte aus. Der Mensch ist „ein Bettler, wenn er nachdenkt“ (II, 92; 24 f.), und „so bald sein Herz und sein Gedanke das Vorhandensein umfaßt ans Gesez der Succession

gebunden." (III, 677, 12 f.). „Eines zu sein mit Allem, was lebt, in seeliger Selbstvergessenheit wiederzukehren ins All der Natur, das ist der Gipfel der Gedanken und Freuden . . . alle Gedanken schwinden vor dem Bilde der ewig einigen Welt . . . das eherne Schicksal entsagt der Herrschaft und aus dem Bunde der Wesen schwindet der Tod, und Unzertrennlichkeit und ewige Jugend beseeligt, verschönert die Welt. Auf dieser Höhe stehe ich oft . . . Aber ein Moment des Besinnens wirft mich herab." (II, 91, 23 ff. und 92, 1 ff.).

Überall gibt sich eine tiefe Skepsis gegen das Denken zu erkennen. Die Resultate, die es liefert, sind Trug und Täuschung; man sträubt sich aus einem dunklen Entsetzen gegen sie, weil sie nicht wahr sein dürfen. Nur der der Natur rettungslos preisgegebene Mensch kann auf den Gedanken kommen, daß er, als Intelligenz „ausgeworfen aus dem Garten der Natur" (II, 92, 22), bei sich gewissermaßen den Konstruktionsfehler zu suchen habe. Man stutzt, wenn Hölderlin vom Kind eschreibt: „Es ist unsterblich, denn es weiß vom Tode nichts." (II, 93, 25 f.) Dieser Schluß von einem Nichtwissen auf ein Nichtexistieren der betreffenden Sache erscheint höchst fragwürdig, und doch kann sich kaum deutlicher als an dieser Stelle das Verhältnis zwischen Sein und wissendem Erkennen, wie es sich in Hölderlins Augen wirklich darstellt, ausdrücken. Das Kind lebt im todeslosen All in jener Selbstvergessenheit, die Hyperion ersehnt. Seine Form zu existieren ist die ideale, allein wahre, denn gerade in seinem Nichtwissen kommt es dem Sein am nächsten, während das Wissen isoliert und vom Sein wegführt. Man kann sich nicht denkend dem Sein nähern, vielmehr ist das Denken eine Aufhebung und Verdrehung des Seins. „O, ein Gott ist der Mensch, wenn er träumt." (II, 92, 24). — Der Traum trägt den Menschen an das Wesentliche heran, und in diesem Sinne kann der ganze „Heinrich von Ofterdingen" als eine einzige Widerlegung der Ansicht des alten Ofterdingen im ersten Kapitel aufgefaßt werden: daß der Traum des jungen Ofterdingen gerade nicht richtig eingeordnet wird, wenn man in ihm in kausaler Verknüpfung nicht mehr als das zufällige Resultat eines durch schweres Abendbrot überlasteten Magens sehen will. Das Denken verfehlt sein Ziel. So ertönt der Schrei nach den „Uferweiden des Lethe" (II, 171, 20 f.), nach „Elysiums Wäldern!" „Laßt uns vergessen, daß es eine Zeit gibt, und zählet die Lebenstage nicht!" (II, 151, 17 f.) Ein unwirklicher Traum ist die zeitlich-geistige Existenz. Diotima ist die Offenbarung des wirklichen Seins: „Sie war mein Lethe, diese Seele, mein heiliger Lethe, woraus ich die Vergessenheit des Daseyns trank, daß ich vor ihr stand wie ein Unsterblicher . . . ., und wie nach schweren Träumen lächeln mußte über alle Ketten, die mich gedrückt." (II, 159, 4 ff.) Der Grad der Unbewußtheit bestimmt die Nähe zum Sein, und Diotima erfüllt hierin die Norm: „Was ist alles künstliche Wissen in der Welt, was ist die ganze stolze Mündigkeit der menschlichen Gedanken gegen die ungesuchten Töne dieses Geistes, der nicht wußte, was er wußte, was er war? (II, 156, 12 ff.) — [9])

So ist Hyperions Überfahrt nach Kalaurea symbolisch zu nehmen: „Ich gab mich hin, fragte nichts nach mir und anderen, suchte nichts, sann auch nichts, ließ vom Boote mich halb in Schlummer wiegen und bildete mir ein, ich liege in Charons Nachen. O, es ist süß, so aus der Schaale der Vergessenheit zu trinken." (II, 145, 23 ff.) Hier wirft er sein Sein als geschichtliches Wesen ab, er lebt nur noch mit Diotima den Rhythmus der Natur, den „unendlichen Augenblick des Umarmens". (II, 138, 7, vgl. auch II, 169, 21.) Das Jetzt ist zu einem ewigen Hier geworden.

Adamas führt seinen Schüler ein in die Welt der Natur, des Raumes und in die der Geschichte, der Zeit, und seit jener Zeit ist die eine die Wurzel der Freude, die andere die des Leids.[10]) Gleich die beiden ersten Briefe des Romans lassen sich unter diesem Gesichtspunkt durchanalysieren. Sinnenhaft erfaßt er die Schönheit der griechischen Landschaft, in visionärer Schau wandelt sie sich, und sinnenhaft greifbar ersteht vor seinem inneren Auge die lebendige Pracht der Kulturblüte Griechenlands. Das Leid aber beginnt da, wo die Reflektion das sinnenhafte Nebeneinander zeitlich ordnet, wo das Hier zu einem Jetzt, zur Gegenwart bzw. zu einem Damals, zur Vergangenheit wird. — Ähnlich folgt im zweiten Brief zunächst deskriptiv die Situation Hyperions, dann richtet sich der Blick auf die Natur, und erst das denkende Verknüpfen beider Seiten und ihr Inbeziehungsetzen zueinander läßt die Klage laut werden. — Am deutlichsten aber spiegelt der Aufenthalt in Athen die zwei Seinsweisen, zwischen denen der Mensch hin und herschwankt. Athen, das „wie ein unermeßlicher Schiffbruch" (II, 193, 17) daliegt, symbolisiert gewissermaßen das Schicksal alles dessen, das in geschichtlich zeitlicher Existenzform lebt. Es ist die Sphäre des Leides, und Diotima sieht es Hyperion an, daß er tief in ihr steht, und so sagt sie: „Komm hinaus! ins Grüne! unter die Farben des Lebens! das wird dir wohl thun." (II, 195, 9 f.) Und nun folgt unter Diotimas Führung der Gang aus der Zeit in den Raum, in dem das geschichtliche Denken aufgehoben wird durch das sinnenhafte Insichhineintrinken der Natur, und so prompt und schlagend ist der Stimmungsumschwung bei Hyperion, daß Diotima ihrer Verwunderung darüber Ausdruck gibt. — Von hier aus fällt auch ein sehr bedeutsames Licht auf Hyperions Abreise von Kalaurea, auf Diotimas verhaltenes Zögern und ihren mißlingenden Versuch, ihn von seinem kriegerischen Unternehmen zurückzuhalten. Es ist die Reise „ins Land der Sterblichkeit" (II, 197, 28), es ist der Eintritt in das Reich der Geschichte, und Hyperions Los ist dadurch besiegelt.

So ist die Freude an die Natur geknüpft, das Leid aber ausschließlich an die menschliche Existenzform, als die eines geistigen, d. h. aber denkenden und damit geschichts- und zeitbewußten Wesen. Jenes ist das Reich der Unsterblichkeit, dieses das der Sterblichkeit; dort herrscht Kontinuität, Erhaltung alles Seienden unter wechselnden Formen, hier dokumentiert sich die Vergänglichkeit, weil die Möglichkeit einer geistigen

Kontinuität, einer Verbundenheit durch die Idee, auf Grund derer der Mensch sich als verantwortliches und selbstbewußtes Wesen in den Gang der Geschichte hineingestellt erkennt, nicht gesehen wird. Um in der Sprache jener Zeit zu sprechen, könnte man sagen, daß auch der letzte Ankergrund des Geistes, die Humanitätsidee, von der Natur weggespült ist. — Zwar ist auch hier wieder sogleich sehr ernsthaft die Frage zu stellen, inwieweit wirklich die Idee der Humanität jenseits des Naturhaften vom Geiste her verstanden wurde. Sie ist ein eigentümliches Zwittergebilde, denn sofern in ihr der Akzent auf dem Gattungsmäßigen liegt, neigt sie ganz zur Seite des Naturhaft-Biologischen hinüber, — die Menschen sind eine Gattung neben anderen, zu denen sie wohl in einem Verhältnis gradueller, nicht aber absoluter Verschiedenheit stehen. So versteht ja auch in der Tat die Goethezeit vielfach den Fortschritt als Höherentwicklung und Vervollkommnung der Gattung Mensch, als deren Exemplar sich der Einzelne fühlt, — andererseits aber, wie es besonders in „Nathan dem Weisen" von Lessing plastisch herausgearbeitet ist, drückt die Zeit in ihr die souveräne Macht des Geistes aus, der über die durch die Natur gesetzten Schranken (Zeit, Nation, Rasse, auch Religion) hinweg als der nicht durch die Natur Bedingte und deshalb ihr nicht Hörige triumphierend die Menschen eint in der Sphäre der Freiheit. — Diese Doppeldeutigkeit selbst und gerade im höchsten Wert, den die Goethezeit kennt, in der Humanitätsidee, scheint mir die Krisenlage und die Umbruchsstelle um 1800 mit überzeugender Deutlichkeit anzuzeigen. Bei der Auswertung des Einzelfalles wäre zu beachten, nach welcher Seite die Tendenz geht. —

Hölderlin geht haarscharf zwischen beiden Möglichkeiten hindurch, sie durch sein Verhalten gewissermaßen beide negierend. Einerseits ist bei ihm das Bewußtsein der Heterogenität von Mensch und Natur durch Tradition noch zu stark, als daß er es über sich brächte, den Menschen als bloßes biologisches Gatttungswesen in die Natur einzureihen. Andererseits erlaubt aber der klar erkannte Naturmonismus einer nach mathematisch-physikalischer Gesetzlichkeit geschlossen in sich ruhenden Welt auch nicht, ein außerhalb ihr liegendes Prinzip für wirklich zu halten. Für Hölderlin ist der Mensch daher so, wie er sich in concreto vorfindet, ein völlig existenzunfähiges Wesen. Denken, Denkfähigkeit und überhaupt das spezifisch Humane hängt zusammenhanglos in der Luft. Sub specie naturae ist der Mensch daher ein μὴ ὄν, und weil andererseits die Perspektive vom Geist her fehlt, ist er auch von dort her ein Nichts, ein οὐκ ὄν. Auf jeden Fall fällt er aus dem Rahmen heraus, und erst nach dem Abstrich charakteristischer Wesenszüge, die man noch nicht als bloße Gattungsmerkmale zu fassen wagt, eben des Bewußtseins und Selbstbewußtseins, wird eine Einordnung möglich. Es ist dies eine Momentaufnahme, die mit größter Schärfe die Tendenz der Goethezeit vor Augen führt. Heimatlos und verirrt hängt der Mensch noch zwischen zwei Welten, aber er wird in der Natur eine neue Heimat finden.[11])

Die ekstatische Entrückung als Form der Naturwerdung ist jedoch auch nur eine unvollkommene Lösung. Sie ist ebenso wenig endgültig, wie sie doch wiederum in ihrer Art radikal ist, denn ihrem Wesen gemäß führt sie nur zu einer momentanen Aufhebung der Gegensätze, nicht aber zu einer dauernden Befriedigung. „o du wirst an Einem Tage siebzigmal vom Himmel auf die Erde geworfen", (II, 170, 6). So sagt Diotima zu Hyperion. In raschem Wechsel löst ein Zustand den anderen ab, ohne daß ein Ende abzusehen wäre. Auf diesem ständigen Hinüber und Herüber liegt im „Hyperion" der Ton, und er ist es auch, der ein Schillern und Schimmern hervorruft, durch das die an sich klaren Linien etwas verwischt werden, obwohl die sich in Raum und Zeit, Natur und Geschichte, Rhythmus und Gesetz ausdrückenden gegensätzlichen Bereiche und Seinsweisen dahinter nicht zu verkennen sind. Trotzdem kommen sie im „Empedokles" weit plastischer heraus. Es hängt das damit zusammen, daß hier das einmalige, endgültige Hinüberschreiten in die Natur als alleiniger Gegenstand in den Mittelpunkt gerückt wird: im Tod des Empedokles. Erst im restlosen Verzicht auf das Ich und das Selbstsein verwirklicht sich das Eingehen in das All-Leben des Kosmos.

Im T o d e mündet der Mensch ein in die Natur. Um das Faktum des Todes konzentrieren sich letztlich Hölderlins Gedanken, und worauf läuft am Ende die „Auflösung der Dissonanzen" (II, 87, 9), die der Dichter im Vorwort des Romans als sein Ziel bezeichnet, hinaus? Auf den volltönenden Akkord des Sieges im Leben der Natur, aber in Bezug auf den Menschen auf das Verstummen im Tode.[12]) An Empedokles tritt nur sichtbar in die Erscheinung, was sich auch an Diotima, Alabanda und auch Hyperion vollzieht: Es ist der Prozeß des Zum-Tode-reif-werdens.[13]) — In einer Art freien Todes machen Empedokles und Alabanda ihrem Leben ein Ende. Diotima ist überwirkliches Ideal, denn mit einer wunderbaren, nur der Natur selbst eigenen Notwendigkeit geschieht bei ihr, was Empedokles und Alabanda nur durch einen Akt des Willens erreichen. Hyperion aber ist der, der zum Sterben reif wird, der es noch nicht wagt, „so ungerufen der Natur ans Herz zu fliegen" (II, 281, 1) wie Empedokles. Im Vordergrunde des Romans steht der das Sterben Lernende, im Mittelpunkt des Dramas aber der das Sterben Lehrende.[14])

Es soll im folgenden darauf ankommen, den gemeinsamen Grundzug im Lebensausgang des Alabanda, der Diotima sowie des Empedokles sichtbar werden zu lassen, um in ihm noch einmal zusammengefaßt an entscheidender Stelle die diktatorische Wirklichkeit des naturistischen Weltbildes zu erkennen. — Zunächst A l a b a n d a. Gerade an diesem, von Natur eminent politischen Menschen voller Aktivität und Gestaltungswillen — der Dichter wählt einmal für ihn das geschichtliche Symbol der Tempelsäule, während er Hyperion als die sie umschlingenden Ranken in ein Bild der vegetativen Natur bannt (II, 247,24 ff.) — zeigt sich, daß seine Form des Scheidens aus dem Reich der Geschichte nicht ein letzter Ausdruck der „Thatenwonne" (II, 219, 11) ist, sondern mehr ein schmerz-

volles Reagieren in der Befolgung einer gesetzlichen Notwendigkeit, das nur zum Schein den Namen Freiheit trägt. In fast unmerklicher Andeutung wird schon hier ausgedrückt, was unmißverständlich der Empedokles ausspricht: die Zeit der Blüte ist es, die zugleich die der Todesreife ist. — Es wurde schon darauf hingewiesen, wie maßgeblich gerade für Alabanda der Bogen des Vitalbiologischen ist. Ähnlich wie Empedokles wird ihm jetzt sein politischer Mißerfolg ein Zeichen dafür, daß er an der Wende seines Lebens angelangt, daß der Kulminationspunkt überschritten ist, und die Phase des Abstieges beginnen will. Man muß hierzu das ὡς τάχιστα des Sophokles-Zitates, das Hölderlin als Motto über den zweiten Band seines Werkes gesetzt hat, gegenwärtig haben, denn es ist die beste Interpretation. „Meine Zeit ist aus." (II, 264, 30.) Diese Einsicht ist die Triebfeder von Alabandas Handeln. Er bricht sein Leben nicht ab, um einen gebrochenen Eid zu sühnen, sondern er führt es mit Schwung zu Ende, weil es fertig ist, und seine alten Bundesbrüder sind ihm nur ein Mittel. Sein Weiterleben, so führt er aus, würde Verfall und Chaos stiften — das getreue Abbild der fortschreitenden eigenen Auflösung. Der in der eigenmächtigen Hinwendung zu Hyperion vollzogene Treuebruch an den Bundesbrüdern riß „alle Bande des Lebens entzwei". (II, 264, 16.) — Ist der Kulminationspunkt erreicht, so ist man im Begriff, sich aus der Sphäre des Lebens zu verlieren. Daher faßt man in einer Tat das Maximum des Seins in dem Moment zusammen, in dem die destruktiven Kräfte ihr Werk beginnen. Die Zeit der Blüte ist zugleich die der größten Annäherung an das Leben der Natur, darum muß da der Sprung in sie hinein gewagt werden. „Dein Herz ist herrlich genug, dein Leben ist reif, wie die Trauben am Herbsttag. Geh, Vollendeter!" (II, 265, 22 f.) — So sind schon in Alabandas Tod alle Motive von Hölderlins Theorie des Werdens und des Todes enthalten, und nur in der Klarheit der Herausarbeitung ist ein Unterschied zu Diotima und Empedokles da.

Noch zwei Gedanken läßt Alabanda anklingen, die bei den beiden andern verstärkt wiederkehren. Es ist dieses einmal die positive Deutung des Todes, die Alabanda als der, der schon die falsche Perspektive des Außen mit der seinsmäßigen des Innen fast vertauscht hat, dem noch außenstehenden Hyperion, der nur das negative Hinab sehen kann, zu geben vermag: „alle Scheidenden sprechen, wie Trunkene . . ." (II, 265, 13 f.) — so versucht Alabanda dem erschütterten, fassungslosen Hyperion, der noch nicht todesreif ist, seine wachsende frohlockende Freudigkeit verständlich zu machen. Außerdem begegnet uns auch hier wieder die Überwölbung und Verhüllung der Denkkräfte durch Bewußtseinsjenseitiges, das man erst in seiner Wesenheit erfaßt, wenn man selbst es geworden ist. — Das andere Moment ist eine merkwürdige kalkulierende, oft nüchterne Art der Selbstbeurteilung und Selbsteinordnung ihres Todes, die Alabanda, Diotima und Empedokles in gleicher Weise eigen ist. Weil sie nur in kausalen Bezügen leben, berechnen sie kühl die fällige Summe. „Ja! ja! ich bin vorausbezahlt . . ." (II, 165, 24) — so Hyperion, als er Diotima

sein eigen weiß. Wie schon aus der ansteigenden Bahn eines Gestirnes die abfallende Kurve hervorgeht, so ist der freie Tod eine Notwendigkeit, eine für den Übergang in das ewige Leben der Natur geforderte Bezahlung. Ein auf Grund solcher kausaler Verknüpfung sich vollziehendes Sterben ist also an sich in seiner Bedeutung streng auf das jeweilige Ich beschränkt, und insofern es für dies eine schlechthin unumgängliche Notwendigkeit ist, ethisch völlig indifferent. Alles, was blüht und wächst, auf und nieder geht, ist jenseits von Gut und Böse. Aber est ist nun interessant zu beobachten, wie in allen drei Fällen an dieser Stelle ein Bemühen einsetzt, die Schranken der monadischen Abgeschlossenheit zu durchbrechen und den eigenen Tod sittlich zu interpretieren. Man sucht einen Sinn in die Notwendigkeit des Geschehens hineinzulegen. Der Sterbende will nicht nur passiv der Geopferte sein — „dein Liebster, Natur! Dein Treuer, dein Opfer!" (III, 170, 21), sagt Panthea von Empedokles — wie auch Pausanias: „Groß ist seine Gottheit und der Geopferte ist groß!" (III, 171, 13), — er will sich auch irgendwie als den sich Opfernden verstehen. So sucht Alabanda in einer letzten Anstrengung über die Schranken des eigenen Ich hinweg durch seinen Tod in die Welt einzugreifen, aber bezeichnenderweise erfolgt auch hier in dieser der Intention nach ethischen Verknüpfung die Beziehung indirekt: es kommt darauf an, ob das Schicksal das Anerbieten annehmen, ob es das Opfer als solches legitimieren will. Nur über dieses Dritte ist die Beziehung mit den anderen Menschen möglich: „— ach! weil kein Glück ist ohne Opfer, nimm als Opfer mich, o Schiksaal, an, und laß die Liebenden in ihrer Freude!" (II, 268, 16 ff.) — So wollen auch die „Jünglinge" (!) im Kampf fürs Vaterland fallen, damit ihr Sterben Sinn habe.

„O nimmt mich, nimmt mich mit in die Reihen auf,
Damit ich einst nicht sterbe gemeinen Tods!
Umsonst zu sterben lieb ich nicht, doch
Lieb ich, zu fallen am Opferhügel!" (III, 13, 9 ff.)

Ebenso erhält Empedokles' Tod erst im letzten Moment, fast zufällig, nachträglich, eine ethische Weihe, denn der Entschluß, sich hinüberzuretten in die ewige Jugend, ist längst gefaßt und wäre auch ausgeführt, wenn die umgewandelten Agrigentiner ihm nicht mehr die Gelegenheit gegeben hätten, ihnen das Geheimnis der Verjüngung durch die Natur mitzuteilen und es gleichsam zur Bekräftigung und Bestätigung paradigmatisch vorzuleben, um dadurch zum Fundament eines Neuaufstiegs zu werden. — Ungeschickt und wenig glaubwürdig bringt Hölderlin eine Art prästabilierter Harmonie zustande, die an den Wilhelm Meister erinnert: Die Befolgung der privaten Notwendigkeit ist, auch unbeabsichtigt, zugleich der beste Dienst an der Gesamtheit.[15])

In Diotima enthüllt sich der Sinn des Sterbens in seiner größten Breite und Tiefe, hierin auch Empedokles übertreffend. Hölderlin wußte, daß er sie sterben lassen mußte, denn in ihrem Tod liegt mehr ver-

kündende und offenbarende Kraft als in ihrem Leben. „Stille war mein Leben; mein Tod ist beredt." (II, 274, 8.) Auf ihn hin konzentriert sich ihr Leben. — Auch bei ihr begegnet man, wenn auch nicht in der schroffen Form wie bei Alabanda und Empedokles, dem rechnenden Denken, das sich an der Gesetzmäßigkeit des Schicksals und seines Waltens orientiert. Auch sie weiß von der Notwendigkeit des Hinab, und da ist es ihr „willkommen", daß der ihr innewohnende Tod „Gestalt und Anmuth" (II, 273, 2 f.) durch Hyperion empfängt. Sie sieht jetzt in ihrem Tod ein Mittel, um Hyperion an die Quelle des Lebens zurückzuführen, als er Kalaurea verläßt, um in den verhängnisvollen Kampf zu ziehen. Sie läßt ihn nach hoffnungslosem Widerstand mit den Worten gehen: „Handle du, ich will es tragen." (II, 209, 4.) Mit ihrem Tod will sie ihm den Rückweg offenhalten. — Man darf nicht zu lange in der Gefahrenzone der Zeit leben, es kommt darauf an, sie rechtzeitig zu verlassen. Aus diesem, für Hyperion zunächst noch wunderlichen und grotesken Wissen klagt Diotima: „ach! es wird verzehrt seyn, all das schöne Leben . . . du wirst altern, seeliger Geist!" Dagegen Hyperion: „Altern sollt ich, Diotima! wenn ich Griechenland befreie? altern, ärmlich werden, ein gemeiner Mensch?" (II, 207, 30 ff.; 208, 15 ff.) Altern ist ein Zeichen des „Zu spät", für das man berechtigte Geringschätzung und Verächtlichkeit zeigen kann. Leichte Spuren in dieser Richtung finden sich bei Alabanda und Empedokles; Hermokrates aber, dem priesterlichen Gegner des Empedokles, gereicht sein „graues Haar" gerade nicht zur Würde, es ist im Gegenteil ein Zeichen seiner seinsmäßigen Minderwertigkeit. Greisenhaft wie er ist die traditionsgebundene Kultur, deren Vertreter er ist, und für beide gilt, daß sie in dem Maße sich dem eigentlichen Leben entfremden, wie ihr Weg in der Zeit lang ist. — Diotimas Tod wird sinnvoll, nach dem Zusammenbruch bestätigen Hyperions Worte ihre Vorhersage: „Ein Tag hat alle Jugend mir genommen" (II, 237, 15), und während seines Fernseins weiß Diotima, was er braucht: „In holder Februarluft hab ich Leben gesammelt und bringe das Gesammelte dir." (II, 224, 15 f.) „Wie einen Opferwein in den Abgrund des Lebens" (II, 272, 20) verströmt sie sich, und so wird auch bei ihr der notwendige Tod sinnvoll durch Hyperion; das passive Opfer wird zugleich zu einem aktiven.

Doch die Gestalt Diotimas ist hiermit noch nicht erschöpft, die eigentümliche Leuchtkraft ihres Sterbens kommt aus größeren Tiefen. Der Zauber ihrer Erscheinung liegt darin, daß sie zwar Mensch ist, aber auch mehr als das. Sie ist eine sterbliche Göttin im ganzen Widersinn dieses Ausdrucks. — Sie ist unsterblich, als sie noch nur in der Natur lebt, in der Stille der zauberhaften Insel Kalaurea, im immer gleichen Rhythmus der Jahreszeiten, in jener bewegten Ruhe ohne Vergangenheit und Zukunft, schwingend in der Welt des Seins, in der man das Vergangene als Zukunft und die Zukunft als das Vergangene weiß. Diotima lebte das Leben des ewigen Nebeneinanders der Dinge im Raum. Das wird anders, als Hyperion in ihr Dasein tritt. „Du entzogst mein Leben der

Erde" (II, 274, 1 f.), „abtrünnig bin ich geworden von Mai und Sommer und Herbst, und achte des Tages und der Nacht nicht, wie sonst, gehöre dem Himmel und der Erde nicht mehr, gehöre nur Einem, Einem . . ." (II, 181, 15 ff.), „die Kinder der Erde leben durch die Sonne allein, ich lebe durch dich . . ." (II, 224, 26 f.). Ihre Liebe zieht sie aus dem zeitlosen Reich der Natur heraus: sie hängt ihr Herz an etwas, was nicht ewig ist wie die Natur, sondern unwiederholbar einmalig. In Hyperion erschließt sich ihr die Zeit, die Geschichte, und so wird sie sterblich in dem Augenblick, wo das streng Einmalige den Vorrang vor dem Exemplarischen erhält und, in der Bindung an das Eine, das Nebeneinander im Raum durch das Nacheinander in der Zeit abgelöst wird. Hölderlin markiert diesen Schritt sehr deutlich, und auch Diotima selbst ist sich seiner Folgen voll bewußt, denn sie wird stiller „und immer stiller" (II, 180, 14), und nicht leicht geht das „reizende Bekenntnis", dessen Schwere Hyperion verschlossen bleibt, über ihre Lippen. Leise klagt sie dann später, daß sie früher „eine Blume unter Blumen", vertraut der Natur, den Kräften der Erde und des Himmels gewesen, jetzt aber ihnen eine „Fremdlingin" (II, 272, 1 ff.) sei. — Mit dem Eingehen in die Zeit hört die Indifferenz gegenüber Werden und Vergehen auf, und das eine Sein erscheint zwiespältig und fragwürdig; aber weil Diotima aus der Einheit heraus, in der sie lebte, weiß, daß jenes zeitliche Leben nur trügerischer Schein ist, hat ihr Tod als wissende Rückkehr in diese Einheit verkündende und offenbarende Kraft. (Siehe II, 179, 24 f.) Er ist für sie und nur für sie kein wagender Schritt ins Dunkel, kein stummes Fragen, sondern Antwort: „mein Tod ist beredt" (s. o.). Sie ist Wegweiserin, und ihr Sterben hat vorbildlichen Charakter.

Auf dem Höhepunkt ihres Glückes mit Hyperion, steigt wunschhaft in Diotima auf, „die überwallende Seele auszugießen . . . wie einen Opferwein in den Abgrund des Lebens" (s. o.). Sie ist auch während ihrer zeitlichen Existenz Natur und so von deren Rhythmus durchpulst, daß kein Bewußtseinsakt nötig ist, um das zu Vollziehende Wirklichkeit werden zu lassen. So ist bei ihr naturgegebene Selbstverständlichkeit, was sonst aus der Gefahr entspringende Notwendigkeit ist. Für Diotima ist dieser Schritt natürlich im Sinne des Organischen, er ist Bewahrung, Steigerung des Lebens. Es gelingt dem Dichter darzustellen, daß in der Tat dem von außen gesehenen Verfallen und Welken ein entsprechendes Wachsen und Werden innen parallel geht. Hölderlin will sagen, daß sie, während sie scheinbar stirbt, in gesteigertem Maße lebt: „der Geist des Lebens", „ein inneres Leben" wird so mächtig in ihr, daß sie erschrickt; sie fühlt eine Kraft in sich, die Menschen wie eine Pythia aus ihrer Dumpfheit aufzurütteln. Andererseits heißt es: „Doch müder und müder wurden die sterblichen Glieder, und die ängstigende Schwere zog mich unerbittlich hinab." (II, 271, 10 ff.) — Aus dem Bereich des Unbewußten zurück in den des Unbewußten, aus dem Bewußtseinsjenseitigen und

wieder in es hinein — diese Bahn in ihrer Totalität erhellt am klarsten Diotima.

„So durchlauf ich des Lebens
Bogen, und kehre, woher ich kam." (Lebenslauf, II, 35.)

Durch die Empedoklesgestalt kommt sachlich nichts Neues mehr hinzu. In ihr rückt der Verfasser sozusagen Diotima in den Mittelpunkt eines Werkes, stellt aber den Scheinwerfer nur auf eine Stelle ihres Lebens ein, mit Empedokles' Worten: wie

„ — — — — bei guter Stund
„Ich fort zu neuer Jugend noch mich rette." (III, 152, 3 f.)

Ihm ist der Tod der Brückenzoll, um in den „hundertjährigen Frühling", den Panthea umsonst „für ihn und seine Gärten" (III, 121, 3) wünscht, einzugehen in „die göttlich gegenwärtige Natur" (III, 150, 3), in den „lebendigen Olymp" (III, 149, 20), in den „ewig gegenwärtigen Olymp" (III, 93, 10). Die strenge Gebundenheit an das Gesetz des Lebens, das den Augenblick des Handelns bestimmt, unterbindet jeden Versuch, in diesem freien Tode eine Rechtfertigung selbstmörderischer Willkür sehen zu wollen. Schärfer als im „Hyperion" wird zum Ausdruck gebracht, daß die Natur selbst dem Menschen, dessen Aufgabe ist, aufmerksam zu sein und zu re-agieren, das Gesetz der Zeit seines Handelns vorschreibt. So ist es wichtig, daß die Menschen „sich bei guter Zeit Den Göttern liebend opfern . . ." (III, 155, 3 f.), daß sie „zu rechter Zeit Aus eigener Kraft die Trennungsstunde" (III, 145, 6 f.; vgl. III, 146, 17 und 152, 3) wählen. Folgte der Mensch nicht, er müßte „verdorren, Verschieden von dir — o heilig All! Lebendiges! . . . Todesloses!" (III, 171, 1 ff.) Diese verstärkte Betonung der Gesetzmäßigkeit der Natur findet ihre Entsprechung in einer kaum mehr tragbaren Steigerung des kaufmännischen rechnenden und berechnenden Denkens, das sich nur schwer noch mit der numinosen Heiligkeit des Lebens, mit der Würde der „Götter" der Natur vereinen läßt. Es herrscht ein innerer Widerspruch, wenn der Mensch mit Wesenheiten, denen Beugung und Anbetung gebührt, sozusagen zu handeln beginnt und sie sich zu Partnern macht. Die Gewißheit drängt sich auf, daß von hier die Zersetzung des die Natur jetzt noch umgebenden Nimbus ausgeht. Unter der Verhüllung wird der Pferdefuß sichtbar.

„Umsonst wird nichts den Sterblichen gewährt." (III, 134, 12.)
„Doch geben was auch umsonst die Götter?" (III, 131, 13.)

Das konditionale Verhältnis zwischen Menschen und Göttern kann hier besonders scharf herauskommen, weil das Gegenüber der Natur in den Göttern anthropomorphe Gestalt angenommen hat. Noch ist die Natur nicht so desillusioniert, daß Empedokles nicht willig sein personales Leben als Brückengeld hingäbe, aber auch Drohung und Warnung liegen in seinem Vermächtnis an die Agrigentiner.

„O gebt euch der Natur, ehe sie euch nimmt." (III, 146, 20.) Trotzdem erscheint der geforderte Verzicht auf das Selbst noch berechtigt und der Preis nicht als zu hoch.[16])

Überhaupt ist Hölderlin offensichtlich daran gelegen, die Gesetzmäßigkeit bzw. den Rhythmus des Lebens eindrücklicher zu gestalten, als es ihm im „Hyperion" gelungen war. So wird das vegetative Bild des Blühens und Welkens durch das großartigere und konzentriertere aus der Astronomie, das des Steigens und Fallens abgelöst. Um nun aber auch die Garantie für die größtmögliche Wirkung und Betonung dieses Bildes zu haben, genügt es ihm nicht, es hin und wieder dem Gespräch der verschiedenen Personen einzuflechten, vielmehr bestimmt er ausdrücklich eine Person zum Träger dieses Gedankens: er ist der Konzeptionspunkt der Panthea. Hier liegt der einzig passende Schlüssel zu ihrem Wesen, von hier aus wird sie zur Interpretin des Empedokles. Diotima interpretierte sich selbst in ihren Briefen an Hyperion, Empedokles wird gewissermaßen aufgespalten in ein Außen und ein Innen, und damit ist gesagt, daß die Zusammengehörigkeit, das notwendige Miteinander beider Gestalten zugleich jenes Gegeneinander bedeutet, das in der Spannung von gelebtem Leben und reflektiertem, in der Anschauung erfaßtem Gesetz besteht. So ist zwar Hermokrates der äußere Gegner des Empedokles, aber sein innerer Gegenpol, dem ein vielleicht noch heißerer Kampf gilt, ist Panthea. Denn es muß alles daran liegen, Panthea, sofern sie eben doch eigenständige Person und nicht nur ein nach außen projiziertes Innen des Empedokles ist, zu überzeugen, daß dieses Hinab des Gestirns eben ein neuer Aufstieg, daß der Tod Sieg des Lebens ist. Vom Text her läßt sich die Auffassung von Panthea und Empedokles als eines Gegenspielerpaares recht gut rechtfertigen. — Das Hinab ist die ewige Tendenz alles Seins. Leise schlägt Panthea im Anfang der ersten Szene diesen Ton an:

„. . . auch du mußt untergehen,
Du schöner Stern! und lange währts nicht mehr.
Das ahnte mir." (III, 76, 13 ff.)

In der Schlußszene des 1. Aktes hat die Wirklichkeit ihr vorher noch unsicher tastendes Gefühl bestätigt:

„Wie eine neue Sonne kam er uns
Und stralt . . ." (III, 121, 7 ff.) Nun aber;

es ist die Klage einer Kassandra:

„. . . . . Ihr Blumen
Des Himmels! schöne Sterne, werdet ihr
Denn auch verblühn? Und wird es Nacht alsdann
In deiner Seele werden, Vater Äther!
Wenn deine Jünglinge, die glänzenden,
Erloschen sind vor dir? Ich weiß, es muß,
Was göttlich ist, hinab. Zur Seherin

Bin ich geworden über seinen Fall,
Und wo mir noch ein schöner Genius
Begegnet, nenn er Mensch sich oder Gott,
Ich weiß die Stunde, die ihm nicht gefällt." — (III, 121, 17 ff.)

Empedokles greift dieses Bild später auf und gebraucht es in einem polar dem der Panthea entgegengesetzten Sinne:

„Und wie die Sterne, geht unaufgehalten
Das Leben im Vollendungsgange weiter." (III, 151, 1 f.)

Und im Grunde unverändert ist auch die Panthea der letzten Szene. Sie wendet sich an die Natur, es sind

„Vergänglicher deine Liebsten denn andre,
Ich weiß es wohl!
Sie kommen und werden groß, und keiner weiß
Wie sie's geworden, so entschwinden sie auch." (III, 163, 20 ff.)

Pantheas Stimme ist es auch, die den Schlußakkord führt. Aber hat nun das Leben über die totale Vergänglichkeit gesiegt? Ist es Empedokles gelungen, wie für Pausanias, die Agrigentiner, Kritias auch für Panthea das Geheimnis des Sterbens, des „Untergehens" aufzudecken? Zwar erscheint auch ihr schließlich der Untergang in einem gemilderteren Licht, sie weiß um die innere Notwendigkeit, die er von Empedokles her hat — trotzdem ist der Ausklang eine heroisch-resignierende Trauer:

Paus.: *So gehest festlich hinab,*
Das Gestirn! und trunken
Von deinem Lichte glänzen die Täler?"

Panth.: *„Wohl geht es festlich hinab —*
Und freudiger wirds und heller immer
Warum denn traure ich? leuchtet,
Dämmernde Seele! doch auch
Der Untergehende dir,
Der Ernste, dein Liebster, Natur!
Dein Treuer, dein Opfer!" (III, 170, 13 ff.)

Sein Tod erscheint ihr sogar als Wunder, dessen die Blinden bedurften, und doch kommt in den abschließenden Worten des Pausanias noch einmal ganz in ihrem Sinne die Spannung, um die es geht, heraus:

Paus.: *„Groß ist seine Gottheit*
Und der Geopferte ist groß!" (III, 171, 12.)

(In der kritischen Ausgabe der Werke von F. Zinkernagel fehlen die letzten beiden Zeilen, so daß die Deutung des Geschehens als Wunder den Abschluß bildet. Diese beiden voneinander abweichenden Auffassungen der Manuskripte geben zu erkennen, daß Hölderlin selbst in seiner Stellungnahme geschwankt hat.)

Es entspricht dieser Auffassung der Panthea, wenn auch sie es gerade ist, die immer neu auf die abgrundtiefe Verschiedenheit, die

zwischen ihr und Empedokles, auch gerade wegen ihrer Nähe zueinander, auf seine absolute Einmaligkeit und völlige Andersheit hinweist. Er lebt im Innen, alle anderen aber außen. „Der Unbedürftge wandelt in seiner eigenen Welt". (III, 77, 19 f.) Die Natur, „ihr geheimnisvolles Leben" (III, 78, 19) ist ihm vertraut und der Hauch des Wunderbaren und Zauberhaften isoliert und distanziert ihn. Dort in seiner Welt ist er für Panthea der „ewig Jugendliche". (III, 81, 5.) — An Hand des bewußt von Hölderlin durchgehend verwendeten Traummotivs möge noch einmal kurz auf die beiden Seinsweisen hingewiesen werden. Was nützt es schon, sagt Panthea, Empedokles gedanklich zu fassen, ihn zu verstehen. Denken ist Schein. Sein ist alles. Sie fährt fort, das Grundmotiv, dem sich alles Folgende irgendwie zuordnet, hinstellend:

„ — — — — Er selbst zu seyn, das ist
Das Leben und wir andern sind der Traum davon." (III, 78, 24 f.)

Schattenhaft unwirklich wie der Traum, der nur auf eine ferne Wirklichkeit hindeutet, die ihn überhaupt erst möglich macht, ist das Leben der gewöhnlichen Menschen, und diese „Träumenden" zu wecken und ihnen die Wirklichkeit zu erschließen, ist für den scheidenden Empedokles der Sinn seiner Rede an die Agrigentiner. (III, 148, 23 ff.)[17] „Wie im Traum" (III, 116, 7) kommt er sich beim Zusammentreffen mit Fremden vor, die ihn aus seiner Wirklichkeit herausreißen. — Auf der Seite dieser seiner offenen Gegner stellt sich natürlich das Verhältnis von Traum und Wirklichkeit diametral umgekehrt dar. Dem Hermokrates muß ja Empedokles ein „fürchterlicher Träumer" (III, 84, 14; vgl. III, 102, 23) sein, und in harmloserer Form Panthea eine „fromme Träumerin" (III, 112, 13; vgl. Delia III, 123, 6.). — Vielleicht, um auf das Wesentliche aufmerksam zu machen, vielleicht, um die Krise und den schweren Kampf in Empedokles am entscheidensten inneren Punkte sichtbar werden zu lassen, läßt Hölderlin im ersten großen Empedokles-Monolog die Frage laut werden: Was ist Traum? Was Wirklichkeit? Einen Moment lang erscheint das Leben im All als Illusion:

„— — — — wo ich einst
In einem schönen Traume gieng — es ist vorbei!"
„Ich war geliebt, geliebt von euch, ihr Götter,
Ach innig; wie ihr umeinander lebt,
So kannt ich euch."

Doch sofort widerruft er, das Gefühl wird ihm zum Kriterium der Wirklichkeit, und so fährt er fort:

„— — — — o nein, es war
Kein Traum, an diesem Herzen fühlt ich dich,
Ich erfuhr euch, ich kannt euch,
Ich wirkte mit euch!" (III, 88, 23 ff.)

Von da an wächst die Gewißheit ins Unermeßliche, bis sie im letzten Monolog des „in seiner Blüte" Todesreifen gipfelt mit den Worten:

„Wie ist mir? staunen muß ich noch, als fieng
Ich erst zu leben an, denn all ists anders,
Und erst jetzt bin ich, bin —“ (III, 162, 12 ff.).

„Alles Träumen der Sterblichkeit“, wie es im Hyperion heißt (II, 168, 13 f.), hat sein Ende gefunden.

Wie Diotima Hyperion „aufgeflogen in die alte Freiheit“ (II, 274, 11) wähnt, so jubelt es in Empedokles: „Ha, Jupiter, Befreier!“ (III, 162; 4.) Ihnen allen erschließt sich die Freiheit des Kindes, die noch unbetastet vom „Zwang des Gesetzes“ (II, 93, 21; ebenso Empedokles III, 114, 16 ff.) ist. Es ist schließlich die Freiheit, die „des Äthers Blühende Sterne, die Heiligfreien“ (IV, 136, 54) haben. Diese Formulierung einer etwas späteren Ode ist als Ausdruck Hölderlinschen Weltverständnisses an Klarheit und Prägnanz schlechthin unüberbietbar. Sie zeigt, wie die Werte des geistig-menschlichen Bereiches restlos in die Natur transponiert, von ihr aufgesogen sind. Unterhöhlung und Entleerung der Existenzform des Menschen, der am Ende gezwungen wird, die „Unfreiheit“ des Geistes gegen die „Freiheit“ der Natur auszuspielen, ist das Ergebnis. Jene wenigen Worte sind das Spiegelbild völliger menschlicher Zerrüttung. So ist der Tod auch das Eingehen in die Sorg- und Mühelosigkeit, die spätere Oden immer wieder in den Gestirnen im Gegensatz zu den sorgenvollen, mühsamen Menschen sehen. „Edle Einfalt, stille Größe“, die idealen Züge des griechischen Menschenbildes nach Winckelmann — auch für Hölderlin sind sie in der Dauer ewiger Ruhe und Schönheit noch als Vollkommenheitsideal wirkungskräftig, aber für die klassische Heiterkeit, für das klassische Lächeln ist jetzt im Bereich des Menschen kein Raum mehr: „Lächelnd“ und „heiter“ sind die charaktiristischen, immer wiederkehrenden Attribute der Gestirne, namentlich der Sonne, geworden. Und der Tod ist das Eingehen in die Stille der Natur, die ebenso ein Zeichen absoluter Seinserfülltheit ist, wie die Sprache ein Zeichen dafür, daß es an jener göttlichen Selbstverständlichkeit, die keiner Worte bedarf, mangelt. Diese Stille aber ist die der Vergessenheit, des Aufhörens des Denkens, deshalb ist die Natur wesensmäßig vergeßlich, weil sie wesensmäßig ungeistig ist. Die Ode „Vanini“ bringt diesen Gedanken zum Ausdruck: die Natur ist indifferent auch gegenüber dem schreiendsten Unrecht, denn sie kennt kein vergleichendes Maß, sie geht auf im Augenblick, „die heilige Natur vergißt Der Menschen Tun.“ (III, 17, 10 f.) Ebenso geht auch Empedokles in die Vergessenheit der ewigen Gegenwart über. Der Traumsphäre der Menschen schon entrückt, kann er sagen: „mit der Zeit Ist alles gut.“ (III, 133, 18 f.) Schon in weiter Ferne wehrt er den Worten der reumütigen Agrigentiner: „es ist zu lang schon, Daß wir gestritten. Was geschehen ist, vergehet all, . . .“ (III, 142, 8 f.) Das Gesetz ist im Rhythmus erfüllt und überwunden. In der „Günderode“ schreibt Bettina von Arnim: „Einmal sagte Hölderlin, alles sei Rhythmus, das ganze Schicksal des Menschen sei ein himmlischer Rhythmus . . .“ [18])

Damit ist der Endpunkt eines in sich kontinuierlichen Ablaufs erreicht. Seit der Verdrängung des christlichen Weltbildes durch den in sich selbst ruhenden Allkosmos führt eine ununterbrochene Linie zur offenen Kapitulation des Geistes, der Person vor der Natur und ihrer Gesetzlichkeit. Der säkularisierte Geist, der autonome Mensch, stellt nur eine auf die Dauer unhaltbare Übergangsstufe dar, denn mit der Welt des Christentums ist ihm der Halt und Kraft spendende Hintergrund entzogen worden. Von außen gesehen scheinbar den glänzendsten Triumph feiernd, kämpft der säkularisierte Geist in Wahrheit voll Heroismus den Todeskampf; abgeschnitten von seinem bisherigen Lebensboden, ist er der aggressiven Kraft der entfesselten Natur nicht mehr gewachsen. Ihm fehlen die Mittel, sich ihrer offenen Diktatur, ihrer gefährlicheren heimlichen Zersetzungsarbeit entgegenzustellen, und so kann der Untergang nur eine Frage der Zeit sein. — Hölderlins Gestalten ziehen die Konsequenz ihres Weltbildes; germanischem Schicksalsglauben ähnlich ist ihr Tod wissend, freiwillig, aber auch freudig. Mit der Würde des Menschen als personaler Geist zu leben, ist ihnen nicht möglich, aber sie können so sterben. — Von hier aus wird verständlich, daß und wie das 19. Jahrhundert in seiner Struktur der Goethezeit folgen konnte. Es ist nicht verwunderlich, mit wenigen Ausnahmen den Menschen als Knecht der Natur in ihren Ketten zu finden, der als personaler Geist gestorben ist, um als Naturwesen weiter zu leben. Wenn man so will: Popularisiertes, profaniertes, ja säkularisiertes Pathos Hölderlinscher Gestalten.

C. Die Wiedergewinnung des personalen geistigen Seins.

Paradigmatisch ist der Hölderlin der ersten Epoche. Als Auftakt ihres Lebens und Wirkens machen fast alle seine Zeitgenossen das gleiche Stadium durch, und gegenüber der erstaunlichen Einheitlichkeit des allen gemeinsamen Grundzuges fallen geringfügige Abwandlungen nicht ins Gewicht. Das Interesse für diese Stufe beschränkt sich fast durchweg auf den Kreis des Literarhistorikers. — Paradigmatisch ist auch und gerade der Hölderlin der zweiten Periode, und eben seine isolierte Außenstellung, sein Anderssein ist das, was ihn die besondere Eignung dafür gibt, ein vorbildlicher Repräsentant der Situation seiner Zeit zu sein: Entschleiert (darauf liegt der Ton) bringt er ihr innerstes Wesen zur Darstellung, das sich in ihm, alles Nebensächlichen entledigt, konzentriert. Es wurde klar, wie von hier aus die Fäden weiterlaufen in das 19. Jahrhundert, in dem eine Bewegung ihr Ende findet, die offen in den Anfängen des 18. Jahrhunderts in die Erscheinung tritt, wahrscheinlich aber in ihren ersten Ansätzen viel weiter zurückreicht. Über den Kreis wissenschaftlichen Forschens hinaus wird der Hölderlin dieser Epoche als gestaltender Künstler ein Gegenstand bleibenden Interesses sein. — Aber gerade nicht paradigmatisch im bisherigen Sinn, kein typischer Sohn seiner Zeit ist der Hölderlin der dritten Epoche, und wenn er es ist, der für den Menschen von heute nicht selten existentielle Bedeutung hat, so ist das nicht zum wenigsten deshalb der Fall, weil man in ihm mit instinktiver Sicherheit einen Verbündeten gegen das große Aufklärungszeitalter ahnt, speziell gegen das 19. Jahrhundert, von dem man aus dunklem Drang abrücken möchte. Man erkennt plötzlich in dem lebensuntüchtigen, sentimentalen Schwächling den heldischen Menschen. — In diesem Hölderlin der letzten Epoche, der eigentlich außerhalb des hier gezogenen Rahmens steht, in seiner wahrhaft kopernikanischen Wendung, faßt sich noch einmal das Wesentliche zusammen.

Es geht um die Rückeroberung des personalen Seins, des Geistes überhaupt. — Flüchtige Ansätze, zunächst negativer Art, finden sich schon in der vorhergehenden Epoche. An einem sich sowohl im Hyperion wie im Empedokles bemerkbar machenden Zögern sieht man, daß Hölderlin es doch nicht wagt, den Tod der Person offen für eine allgemein verbindliche Notwendigkeit zu erklären, obwohl der Anlage nach alles in diese Richtung drängt. Daher rührt der wenig befriedigende und zu verschiedenen Vermutungen Anlaß gebende Ausgang des Romans: Trunken erlischt Hyperions Seele im Frühling der Natur, zwar stirbt er nicht, aber man weiß

auch nicht, wie er weiterleben kann. Empedokles nimmt ausdrücklich seine Art des Todes nur für sich in Anspruch, ohne hinreichend zu begründen, weshalb die anderen ihre Läuterungen dem Zufall überlassen sollen. Aber es ist dem Wesen der Sache gemäß, daß jeder Versuch, im unhistorischen Raum der Natur das Personal-Einmalige retten zu wollen, scheitern muß. Die Kategorien der Natur erfassen nur das Exemplarische. Hyperion singt das „Schicksalslied", als Alabanda ihn verlassen hat und dem sicheren Tod entgegengeht. Es ist die Klage um die Unseligkeit und die leidvolle Verlorenheit des Menschen in der stillen Seligkeit und Freude des ewigen Lebens der Natur. Nur eine neue Normsetzung, ein Sprung aus der Natur heraus kann hier Abhilfe schaffen: So tief auch der Abgrund zwischen der zweiten und der dritten Strophe des Schicksalsliedes ist — unabbiegbar ist die dritte Strophe, ausgesprochen oder unausgesprochen, durch die beiden ersten festgelegt.

Dieser Gegensatz von herrschender Impersonalität und vernichteter Personalität mußte sich um so schwieriger und verwickelter gestalten, als es offensichtlich eine der Wesenseigentümlichkeiten Hölderlins ist, von sich aus immer in personalen Beziehungen mit der Umwelt zu leben, das heißt, daß ihm kaum etwas Sache, Gegenstand bleibt, sondern daß vielmehr in seinen Augen fast jedes Außen ohne Ausnahme zu einem Gegenüber, zu einem Du wird. Man wird unter seinen Gedichten kaum eines ohne eine persönliche Hinwendung auf ein irgendwie geartetes Du finden. Die natürliche Folge dieser Verbreiterung und Ausweitung des Personbegriffes ist seine Verwässerung und Verflachung, aber wie die Idee des echten personalen Seins doch weiterlebt, zeigt eine überaus merkwürdige Form, die sie, eingeengt in den Bannkreis der Natur, annimmt, und die die unmittelbare Vorstufe zum Durchbrechen der Schranke und zur Wiedereroberung des Menschen in der letzten Epoche ist. Hierzu ist die Unterscheidung zwischen personalem Sein und personalem Geist notwendig. — Seit dem Thalia-Fragment läßt sich bei Hölderlin deutlich ein Tasten verfolgen, das dahin geht, zu einer höheren Form der Ewigkeit der Natur vorzustoßen als der der Exemplarität, in der das einmalige Individuelle eben doch zu Grunde geht. Wo gibt es innerhalb der Grenzen der Natur ein Sein, das außerhalb des Gattungsmäßigen Bestand hat? Die Antwort deckt auf, in was für einer erstaunlichen Weise Hölderlin aus der Natur heraus gelebt hat, wie sie allein der Wertmesser seines Denkens war. Mit schlagender Evidenz lautet sie: „Die Sonne". Sub specie naturae ist die Sonne der Gipfel seinsmäßiger Vollkommenheit, der Mensch aber nur Gattung, Lebewesen neben anderen. Alabanda schwört bei der Sonne! (II, 261, 10.) Namentlich an den Sternen und an den sie begleitenden Attributen ist von Stufe zu Stufe festzustellen, wie sie mehr und mehr herausgehoben werden aus der übrigen Natur, bis der Himmel und seine Krone, die Sonne, in den Oden fast die alleinigen Repräsentanten des ewigen Lebens der Natur werden. Der wahrhaft in die Natur verzauberte Hölderlin wahrt doch noch aus einem anderen Sein

die Idee des personalen Seins, das er gerettet haben möchte. Die Natur befriedigt ihm seinen Wunsch — auf ihre Weise, und es „steht und lächelt Helios." (IV, 136, 52.) So deckt sich Hölderlin als letzter Gipfel der Natur, als ihr seltsames innerstes Geheimnis das personale Sein auf. Der personale Geist aber liegt darüber hinaus in einer anderen Region.

Der Empedokles liefert den Beweis dafür, daß in der Tat alles über den Punkt des bloß personalen Seins hinausdrängt, daß hier die Grenze der Natur liegt. Dort angelangt, zersetzt, übersteigert, überwindet sie sich selbst: Das personale Sein der Natur ist ein synthetischer Grenzbegriff, der, weil er in sich widerspruchsvoll ist, immer wieder in die beiden heterogenen Elemente aus denen er entstanden ist, auseinander fällt: in die wesensmäßige Impersonalität der Natur und in die wesensmäßige Personalität des Geistes. — In der Idee des Dichters des Empedokles-Dramas ist die gleiche Wesenheit gemeint, die hier die „Götter", dort die „Natur" genannt wird. Die Möglichkeit des Miteinanders beider Ausdrücke ist ein Zeichen dafür, daß die Natur bis an die Grenze des Tragbaren belastet ist. Immerhin könnte man hierin noch eine Absicht des Dichters sehen wollen, der gerade hierdurch den in der Atmosphäre der Antike lebenden Menschen zeichnen wollte — wenn nicht zu beobachten wäre, wie sich auf natürlichem Wege eine gewisse Richtlinie herausbildet, die die Anwendung des einen oder des anderen Terminus bestimmt. Im ersten Empedokles-Monolog springt sie geradezu in die Augen. In Momenten träumender, selbstvergessener Schau, im sinnenden kontemplativen Betrachten ist das Gegenüber die „Natur", aber in den Momenten höchster Erregung, im Vollbesitz des Bewußtseins seiner eigenen Personalität, wenn Empedokles Anklage erhebt und Antwort will, dann sind die „Götter" sein Gegenüber. So rückt das Eine Gegenüber das eine Mal hinüber in die impersonale Gegenständlichkeit der Natur, das andere Mal aber, im Kampf der Auseinandersetzung, nimmt es die Gestalt geistig-personalen Seins an. Durch die zunehmende Rationalisierung der Natur in der Betonung ihrer Gesetzmäßigkeit einerseits und durch die Überspitzung des Personbegriffes andererseits wird der Bruch herbeigeführt, d. h. nun aber, daß rückläufig der früher in der Natur aufgegangene Geist sich wieder herauszulösen beginnt. So liegen im Empedokles-Drama die ersten Anfänge einer Verselbständigung des Geistes gegenüber der Natur. Es liegt auf der gleichen Linie, wenn ein späteres Empedokles-Fragment Empedokles als rechtmäßigen Herrn der Natur hinstellt, die dem Menschen Aufgaben und Verpflichtungen gibt.[1]) Ebenfalls gehört die zunehmende Verobjektivierung der Natur, die auf ihre Eigenständigkeit Rücksicht nehmende Darstellungsweise der späteren Gedichte hierher.[2]) Dem entspricht auf der Gegenseite, daß aus der Masse der „Götter", der nur erst der verschwommene Ausdruck einer geistigen Personalität ist, in den letzten Fragmenten „Der Gott", „Ein Gott" wird.

Trotzdem ist hiermit noch kaum etwas erreicht. Das Sichloslassen, der Sprung aus der Natur in die Geschichte bleibt Hölderlin nicht erspart.

Die Wendung zum Bereich des im weitesten Sinne Politischen legt Zeugnis dafür ab, daß Hölderlin den Sprung gewagt hat: schon die letzten Empedokles-Fragmente spielen mehr auf dem Hintergrunde des staatlichen Lebens als auf dem der Natur, und in einer der letzten Hymnen zieht die geschichtliche Kontinuität in Form einer Kette von Namen historischer Persönlichkeiten und Begebenheiten, die Hölderlin in Oden und Hymnen verherrlichen möchte, ein. (IV, 229, 16 ff.) Die Ungeheuerlichkeit dieser Tatsache ist nur dann zu ermessen, wenn man die radikale Abwertung alles Geschichtlichen als Vergänglichkeit seit dem Thalia-Fragment dagegen hält. Das ewige Sein, das die Natur dem Menschen als Naturwesen gibt, wird jetzt zurückgeschoben zu Gunsten der geschichtlichen Kontinuität. Die Geschichte gilt jetzt als Reservoir des Geistes, der Person, sie bewahrt so, wie die Natur „vergißt". Bedingung dieser neuen Werteordnung aber ist die Einsicht in das Wesen des Geistes und damit das Wissen um seinen normativen Charakter. — Diese Auferstehung der Geschichte ist die Folge der Anerkennung des personalen Geistes, zu der Hölderlin in den letzten Empedokles-Fragmenten durchdringt. Georg Neumann bringt den Gegensatz zur Anfangsstufe des Empedokles so heraus: „Nun kann an eine Identifizierung Hölderlins mit Empedokles nicht mehr gedacht werden."[3]) Damit ist das Wesentliche gesagt. Es ist naheliegend, an dieser Stelle den „Faust" heranzuziehen, und da gibt sich als Grundunterschied der zu erkennen, daß man zwar vom „faustischen Menschen" sprechen kann, nicht mehr aber vom „empedokleischen Menschen". Der Typ bleibt immer im zeitlosen Raum der Natur. Indem er in den meisten Fällen das ins Gattungsmäßige übertragene Ich ist, bleibt er im Exemplarischen haften und geht so, weil er die Ichgrenze nicht durchstößt, gerade an der Einmaligkeit der Person, — an dem echten Du als dem Nicht-Ich vorbei. Hölderlin aber erreicht das Du und rettet damit zugleich das Ich vor dem Tode, den er Diotima, den frühen Empedokles und die anderen sterben lassen mußte. Er gibt dem Menschen seinen Existenzraum, die Geschichte, wieder; ein Arbeitsfeld, in dem es sinnvoll ist, zu wirken und zu leben. Hieraus erklärt sich die vorwärtsstürmende Schwungkraft, der fieberhaft nach einem für seine Zeit offenbarenden Ausdruck ringende Formungsdrang seiner letzten wachen Zeit, die etwas so unendlich Anderes ist als das geruhsame Hoffen und Streben nach Vervollkommnung der Menschengattung auf dem Boden der Natur.

Hölderlins Wiederergreifung der Person steht im engsten Zusammenhang mit der Christusgestalt, für die der späte Empedokles mehr und mehr leuchtendes Transparent wird. Die Christusgestalt — nicht nur der Ausdruck strengster unwiederholbarer Einmaligkeit, sondern zugleich auch der Ewigkeit dieser Einmaligkeit — ist es also, an der sich der vor dem Untergang in der Natur rettende Personbegriff, die Möglichkeit der Existenz des Geistes und seiner Selbstbewahrung herauskristallisiert. Ist sie ein bloß zufälliges Mittel für diese Rückeroberung, oder besteht eine wesensmäßige Beziehung?

Überschaut man, daß vielen seiner Zeitgenossen wie Hölderlin zu Beginn ihrer Schaffenszeit das Christentum entglitt, daß sie wie Hölderlin im Kampf um ihr geistig-personales Sein stehen, und daß schließlich Hölderlin nur einer unter ihnen ist, der mit Wucht das Christentum wieder ergreift, so daß alles Geschehene wieder rückgängig gemacht zu werden scheint, so sieht man sich zwangsläufig vor die Frage gestellt, ob nicht vielleicht ein wesensmäßiger innerer Zusammenhang zwischen dem Christentum und seinem Weltbild einerseits und dem personalen Geist andererseits besteht. Wäre er vorhanden, so würde er eine Bestätigung der Ergebnisse des Ganges dieser Hölderlin-Untersuchung sein. Sind also, auch von Hölderlin und seinen Zeitgenossen ganz abgesehen, das Christentum und das christliche Weltbild die den personalen Geist bedingenden Größen, so daß ohne sie auch der personale Geist keine Existenz hat? — In der Tat scheinen hier objektive Zusammenhänge zu bestehen, und ich möchte mich damit auf K. Heimsoeth berufen, der den Nachweis führt, daß in der Tat die Idee des geistig-personalen Seins im Christentum wurzelt, dort verankert ist.[4]) Dagegen aber stehe die Antike, die den Menschen nur in der Natur als einen Teil von ihr kennt, also eben nicht als Person. Erst das Christentum kennt Geschichte, Vorwärtsschreiten in der Zeit. — Wir sehen jetzt auf diesem Stück menschheitsgeschichtlichen Hintergrundes in jenem säkularisierten Allkosmos das antike Weltbild, in dem die impersonale Natur die Oberhand hat, und es bleibt nur noch eine kaum zu beantwortende Frage: Warum kann der moderne Mensch nicht mehr in dem vorchristlichen Weltbild leben wie der antike Mensch? Warum ist der Personenbegriff für ihn schlechthin existenznotwendig? Weil er nicht vergessen kann? Weil einmal Geschehenes nicht rückgängig zu machen ist, weil es keine Umkehrbarkeit der Zeit gibt? Jedenfalls wird hier an einem Punkt, an dem man es nicht mehr ahnt, die Verkettung der existentiellen Grundlagen des Abendlandes mit dem Christentum sichtbar, und in dem Hölderlin der zweiten Epoche sind beispielhaft die katastrophalen Folgen einer Loslösung von ihnen zu sehen. Hölderlin selbst aber hat den aus der Vernichtung wieder herausführenden Weg gefunden, und so kann er auf der Höhe der Patmos-Stufe sagen:

„Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch." (IV, 190, 3 f.)

Literaturverzeichnis

Werke und Ausgaben:

Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe, begonnen durch Norb. von Hellingrath, fortgeführt durch Fr. Seebaß und Ludw. von Pigenot. 6 Bde. Berlin, Propyläen-Verlag.
— Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe von Franz Zinkernagel.
Herder: Sämtliche Werke. Histor.-krit. Ausgabe von B. Suphan, Berlin 1877 ff.
Schiller: Sämtliche Werke. Säkularausgabe. Cottasche Buchhandl., Stuttgart und Berlin.
Goethe: in „Deutsche Nationalliteratur", Goethes Werke, Hist.-krit. Ausg.
Kant: Sämtliche Werke, verl. b. Br. Cassirer, Berlin 1922.
Fichte: „Die Bestimmung des Menschen". Hrsg. v. K. Kehrbach, Verl. v. Ph. Reclam jun., Leipzig.
Schleiermacher: „Monologe". Verl. Reclam, Leipzig.
Novalis: Schriften, hrsg. v. P. Kluckhohn, Bibliogr. Institut, Leipzig.
Hoffmann, E. T. A.: Sämtliche Werke, hrsg. v. Ed. Grisebach. Leipz. 1900.
Droste-Hülshoff, A. von: Sämtliche Werke, verl. b. Georg Müller, München 1925.

Hölderlin-Literatur:

Aron, Erich: Hölderlin. Der ewige und der deutsche Jüngling. München 1924.
Bauer, Ernst: Hölderlin und Schiller. Diss. Tübingen 1903.
Brandenburg, Hans: Friedr. Hölderlin. Sein Leben und sein Werk. Leipzig 1924.
Bertalanffi, L. von: Hölderlins Empedokles. ZS. f. Ästhetik u. allg. Kunstwissensch. XX. Bd. 1926, S. 241—248.
Betzendörfer, W.: Hölderlins Studienjahre im Tübinger Stift. Heilbronn 1922.
Böhm, Wilhelm: Hölderlin. 1. Bd. 1928; 2. Bd. 1930. M. Niemeyer Verlag, Halle/S.
Cassirer, Ernst: Idee und Gestalt. Goethe, Schiller, Hölderlin und Kleist. Fünf Aufsätze. Berlin 1921.
Debelius, Marie: Hölderlins Empedokles. Ein Beitrag zur Untersuchung des inneren Schaffensvorgangs. Diss. Marburg 1922.
Dilthey, Wilh.: Das Erlebnis und die Dichtung. 8. Aufl. Teubner, Leipz. u. Berl. 1922 (S. 349—459).
Fahrner, Rud.: Hölderlins Begegnung mit Goethe und Schiller. Beiträge zur deutschen Literaturwissenschaft Nr. 25, Marburg/Lahn 1925.
Frommel, Otto, Hölderlins Empedokles. Protest. Monatshefte, 17. Jhg. Leipz. 1913 (S. 296—307).
Gundolf, Friedr.: Hölderlins Archipelagus (1911) in „Dichter und Helden" 2. Aufl. Heidelb. 1923.
Hellingrath, N. von: Hölderlin. Zwei Vorträge. München 1921.
Hoffmeister, Joh.: Zum Geistbegriff des deutschen Idealismus bei Hölderlin und Hegel. Dt. Vierteljahrsschr. 10, 1932.
— Hölderlin und Hegel. Tübingen 1931 (Philosophie u. Geschichte 30).
Kempter, Lothar: Hölderlin und die Mythologie. Zürich 1929.
Kerber, Robert: Hölderlins Verhältnis zu Homer. Philologus LXXX H. 1.
Kohlmeyer, Otto: Hyperion. Eine pädagog. Hölderlinstudie. Frankfurt/Main 1924.
Michel, Wilh.: Friedr. Hölderlin. Weimar 1925.
— Hölderlins abendländische Wendung. Jena 1923.

Neumann, Georg: Zur Entstehung von Hölderlins Empedokles. Germ.-rom. Monatsschr., 18. Jhg. 1924, S. 278—288.
Ninck, Martin: Hölderlin/Eichendorff. Vom Wesen des Klassischen und Romantischen. Heidelb. 1928.
Obernauer, K. Just.: Hölderlin/Novalis. Ges. Studien. Jena 1925.
Pigenot, Ludw. von: Hölderlin. Das Wesen und die Schau. München 1923.
Ruppel, Ida: Der antike Gehalt in Hölderlins Empedokles. Diss. Frankfurt/Main 1923.
Schlemmer, Hans: Der Tod des religiösen Propheten. Preuß. Jahrb. 177. Bd. Juli-Sept. 1919, S. 153—165.
Scholz, Felix: Hölderlin und die klassisch-romantische Antithese. ZS. f. dt. Philologie 1928, S. 364—382.
Sommer, Kurt A.: Das Bild der Antike bei Hölderlin. Diss. Münster 1933.
Spieß, Helmut: Die Charaktere in Hölderlins Hyperion. Diss. Marburg 1923.
Viëtor, Karl: Die Lyrik Hölderlins. Eine analytische Untersuchung. Frankf./Main 1921. (Dt. Forsch. Nr. 3).
Zinkernagel, Franz: Die Entwicklungsgeschichte von Hölderlins Hyperion. Straßburg 1907. Quellen u. Forschg. 99.
Zweig, Stefan: Der Kampf mit dem Dämon. Hölderlin, Kleist, Nietzsche. Leipzig 1925.

Sonstige Literatur:

Brinkmann, Hennig: Die Idee des Lebens in der deutsch. Romantik. Schrift. z. dt. Literatur 1. Augsburg-Köln 1926.
Heimsoeth, K.: Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik. 2., durchges. Aufl. 1934.
Ilfert, Wilh.: Der junge Schiller und das geistige Ringen seiner Zeit. Halle 1926.
Junker, Chr.: Das Weltraumbild in der deutschen Lyrik von Opitz bis Klopstock. German. Stud., H. 111, 1932.
Korff, H. A.: Geist der Goethezeit, 1. Teil 1923, 2. Teil 1927. Leipzig.
Müller, Günther: „Aufklärungszeitalter" in Literaturwissenschaftl. Jahrb. d. Görres-Gesellschaft VI, 1931.
Petersen, Jul.: Das goldene Zeitalter bei den deutschen Romantikern. In: „Die Ernte", Abhandl. z. Literaturw. Festg. f. Fr. Muncker, Halle 1926.
Rothacker, Erich: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Tübingen 1930.
Unger, Rudolf: Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems in Denken und Dichten vom Sturm und Drang zur Romantik. 1922. Dt. Forschg. 9.
Walzel, Osk.: Deutsche Dichtung von Gottsched bis zur Gegenwart. I. 1927 (Handbuch d. Literaturwissensch.).

Anmerkungen

Einführung.

[1]) Es wäre hier hinzuweisen auf
Günther Müller: „Aufklärungszeitalter" in „Literaturwissenschaftl. Jahrbücher d. Görresges." VI, 1931.
Derselbe: Hamann, Herder und der Sturm und Drang. Vorlesung im W.-S. 1934/35 Münster.
Ferner auf:
H. A. Korff: „Geist der Goethezeit". I. Teil. Leipzig 1923, S. 1 ff.
S. Rothacker: „Einleitung in die Geisteswissenschaften", Tübingen 1930. S. 277.

O. Walzel: „Deutsche Dichtung von Gottsched bis zur Gegenwart.“ I. 1927 (Handb. d. Lit.-Wiss.) S. 15 ff., bes. S. 17.
Neustens G. Fricke: Der deutsche Mensch der Aufklärung, Stuttgart 1935.

[2]) Es soll hiermit nicht an das schwierige Problem des späten Lessing gerührt werden. Hier gilt es nur, auf die große Linie der Zeit hinzuweisen und die Richtung, in der er gewirkt hat und verstanden ist, zu erkennen.

[3]) Hierzu Chr. R. Junker: „Das Weltraumbild in der deutschen Lyrik von Opitz bis Klopstock“ (German. Stud., H. 11, 1932). Dort wird nachgewiesen, daß das kopernikanisch-brunosche System sich zuerst bei Brockes in der deutschen Dichtung geltend macht. In dieser Hölderlin-Untersuchung soll es weniger auf das bloße Vorhandensein eines neuen Weltbildes ankommen, als auf die sich aus dieser Umwälzung ergebenden Folgen. Welche tiefgreifenden Veränderungen sind auf diesen Wandel im Weltbild zurückzuführen? Wann und inwiefern wird es existentiell bedeutsam?

[4]) Gipfelstellung wird Hölderlin namentlich von L. von Bertalanffi: „Hölderlins Empedokles“ (ZS. f. Ästhetik u. allgem. Kunstwissenschaft, XX. Bd. 1926) eingeräumt. (Bes. S. 247.) — Siehe ferner Felix Scholz: „Hölderlin und die klassisch-romantische Antithese.“ ZS. f. dtsche Philolog. 1928, S. 364—382.

Das christl. Weltbild d. Pietismus.

[1]) K. Viëtor, Die Lyrik Hölderlins. Eine analytische Untersuchung. Frankf. Main 1921. Dtsche. Forschg. III. S. 65.

[2]) Wilhelm Iffert, Der junge Schiller und das geistige Ringen seiner Zeit. Halle 1926. S. 27. — Vgl. bes. auch Hölderlin „Die Meinige“ 16. u. 17. Str. mit der von W. Iffert zit. Stelle: „Einst, da wir als Kinder mit der Mutter zu den lieben Großeltern gingen, nahm sie den Weg von Ludwigsburg nach Marbach über den Berg. Es war ein schöner Ostermontag, und die Mutter teilte uns die Geschichte von den beiden Jüngern mit, denen sich auf ihrer Wanderung nach Emaus Jesus zugesellt hatte. Ihre Rede und Erzählung wurde immer begeisterter, und als wir auf den Berg kamen, waren wir alle so gerührt, daß wir niederknieten und beteten.“ (S. 24.)

[3]) K. Viëtor, a. a. O. S. 2.

[4]) Wilh. Böhm, Hölderlin. 1. Bd. 1928, 2. Bd. 1930, Max Niemeyer Verlag, Halle/Saale. — I. S. 65.

[5]) Die Zitate sind der historisch-kritischen Ausgabe der sämtl. Hölderlin-Werke, begonnen durch Norbert von Hellingrath, fortgeführt durch Friedr. Seebaß u. Ludw. von Pigenot, 6 Bde., Berl.-Propyläenverl. 1913-23 entnommen. — Die 1. Zahl nach der Bandangabe gibt die Seite des Gedichtanfangs, die 2. Zahl die Zeilenzählung innerhalb des Gedichts.

II. Das christl. Weltbild der Aufklärung.

[1]) Sämtl. Zitate sind den großen Hymnen entnommen.

[2]) K. Viëtor, a. a. O. S. 68.

[3]) K. Viëtor, a. a. O. S. 62.

[4]) Shakespeare, Hamlet I, 4. (Die Übersetz. nach Tieck-Schlegel.)

Prinzipielles.

[1]) Mit der Umformung und Umdeutung sinnlos gewordener christlicher Inhalte befaßt sich auch Rud. Ungers Untersuchung „Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems in Denken und Dichten vom Sturm und Drang zur Romantik.“ Dt. Forschgn. 1922.

Die Herausbildung des neuen Weltbildes sub specie naturae.

[1]) W. Böhm, a. a. O. I. S. 62 f.

[3]) A. v. Droste-Hülshoff, Sämtl. Werke, verl. b. Georg Müller, München. 1925. II. Bd., 1. Teil, S. 69.

[3]) Herder, Sämtl. Werke, Suphansche Ausgabe, Bd. 16, „Tithon und Aurora" S. 123; 121; 120.

[4]) W. Böhm, a. a. O. I. S. 63.

[5]) Schiller, Sämtl. Werke, Säkularausg. Cottasche Buchhandl. Stuttg. u. Berlin. II, S. 37; 64 ff.

[6]) Von hier aus wird man nun noch einen Schritt weiter gehen dürfen: Aus der Tatsache, daß während der Arbeit am Hyperion immer wieder Teile vorangegangener Fassungen in neuem Zusammenhang in die spätere Bearbeitung übergegangen sind, darf man vielleicht für unsern Fall schließen, daß mit den Platomotiven Hinweise auf den verloren gegangenen Tübinger Ur-Hyperion gegeben sind. Zwei Erwägungen können diese Vermutung nur bestätigen. Einmal, daß von Anfang an festliegend der Plan gerade eines griechischen Romans bestand, der das Einbeziehen einer bedeutenden griechischen Gestalt in irgendeiner Form nahelegte, wenn nicht sogar diese selbst die Anregung zu einem philosophischen Roman gab, und wer kam da in Frage außer Plato, der aus dem Studiengebiet der Stiftler nicht wegzudenken ist? Ihm bleibt auch im Thalia-Fragment ein Denkmal gesetzt, denn durch ihn ist Melite das Idealbild gefestigter Persönlichkeit für Hyperion und bleibt es, auch wenn ihr Bildungsmittel nicht mehr das seine sein kann. Sodann ein Zweites: Der innere Gang der ganzen bisherigen Untersuchung in ihrer Gesamtheit in Verbindung gesetzt mit unserm Fragment macht es äußerst wahrscheinlich, daß eine zeitlang als Übungsphase zwischen christlichem und säkularisiertem das platonische Weltbild — schon ohne die abgrenzenden Zeitpfosten! — gestanden hat. Das würde dann aber nur der Tübinger Zeit Hölderlins angehören können.

[7]) Während Hölderlin nach F. Zinkernagel, „Die Entwicklungsgeschichte von Hölderlins Hyperion", Straßburg 1907, Quell. u. Forschgn. 99, während seines Nürtinger Aufenthaltes in geistige Abhängigkeit von Schelling gerät (S. 107 f.), räumen W. Böhm (a. a. O. S. 165; 170; 172 ff.) und E. Cassirer in „Idee und Gestalt. Goethe, Schiller, Hölderlin und Kleist, fünf Aufsätze", Berl. 1921 (S. 131 f.) ihm eine mehr oder weniger führende Stellung in dem Verhältnis ein. Meine Stellungnahme ergibt sich aus dem Gang der Untersuchung.

[8]) Mit der Kantischen Philosophie hatte Hölderlin sich schon während der Tübinger Zeit beschäftigt. — Vgl. hierzu auch E. Cassirer, a. a. O., der den für Kleist so verhängnisvollen Zusammenstoß mit dem Kritizismus nicht auf die Begegnung mit Kants Schriften, sondern auf Fichtes „Bestimmung des Menschen" zurückführen will.

[9]) F. Zinkernagel, a. a. O. S. 85.

[10]) F. Zinkernagel, a. a. O. S. 90. — Jedoch ist in diesem Fall weniger das abstrakt Ideenmäßige, das F. Zinkernagel berücksichtigt, gemeint, als die Übernahme einzelner Partien und Sätze, in denen das Leben der Natur anschaulich gestaltet ist.

[11]) Rud. Fahrner, Hölderlins Begegnung mit Goethe und Schiller, Beitr. z. dtsch. Lit.-Wiss. Nr. 25, Marb./Lahn 1925 — bringt sehr klar und einleuchtend die Andersartigkeit von Goethe u. Hölderlin in ihrem Verhältnis zur Natur zum Ausdruck. Während Goethe als Naturforscher der Natur gegenübersteht, sie erst findend, hat Hölderlin sie unmittelbar. „Bei Goethe ist das Sehen das erste. Dem Akte des Ergreifens folgt der Besitz . . . . Hölderlin trägt die Kräfte der Natur als Gottheit in sich, und sie regieren und bestimmen die konkrete Natur, die ihn jeweils umgibt." (S. 33.)

[12]) Vgl. II, 59, 8 (Thalia-Fragment) und II, 518 (Rahmenerzählung). Das naturistische Weltbild sub. specie hominis.

1. Dogmatismus und Idealismus.

[1]) Dieses und die folg. Fichte-Zitate sind dem 1. Buch der „Bestimmung des Menschen", „Zweifel", entnommen. (Kehrbachsche Ausgabe bei Ph. Reclam jun. Leipzig, S. 5—34).

[2]) Schiller a. a. O. 3. Bd. „Die Räuber", S. 124, 16 f. 25.

[3]) Schillers sämtl. Werke a. a. O. S. 107, 28 ff. — Hierzu ist die genaue Parallele im „Hyperion" zu vergleichen. Dort heißt es „Von menschlicher Bestimmung": „O ihr Armen . . . (die ihr auch so durch und durch ergriffen seid vom Nichts, das über uns waltet, so gründlich einseht, daß wir geboren werden für nichts, glauben an Nichts, uns abarbeiten für Nichts, um mählich überzugehn in's Nichts — was kann ich dafür, daß euch die Kniee brechen, wenn ihr's ernstlich bedenkt?" (II, 140, 13 ff.)

[4]) Schillers sämtl. Werke, a. a. O. S. 125, 1 ff.

[5]) E. T. A. Hoffmann. Sämtl. Werke, hrsg. v. Ed. Grisebach. Leipz. 1900. Bd. II, S. 239.

[6]) Deutsche Nationalliteratur, Goethes Werke III, 1, S. 32, 26 ff.

[7]) Siehe auch die Charakterisierung Hölderlins und Novalis' durch Jul. Petersen, „Das goldene Zeitalter bei den deutsch. Romantikern" (in „Die Ernte", Abhandl. z. Literatburwiss. Festgabe für Franz Muncker, Halle 1926): „ . . . . für Hölderlin war es Erlösung des Menschen durch die Natur, für Novalis Erlösung der Natur durch den Menschen." S. 144 f.

[8]) Für K. J. Obenauer, Hölderlin / Novalis, Ges. Studien, Jena 1925, entspringt dieses Streben der Romantiker einem Optimismus. „Es ist die frohe Botschaft des Idealismus, der allen moralistischen Rigorismus abgestreift hat: alles Körperliche soll einmal dem Geist untertan, alles Unwillkürliche, Starre, dem Naturgesetz Unterworfene soll willkürliche freie Tat werden." S. 142. — Die Romantik wolle „naturfrei" (wenn auch nicht „naturlos") sein. S. 129.

[9]) H. Brinkmann: Die Idee des Lebens in der deutschen Romantik. Schriften z. dtsch. Literatur I. Augsburg-Köln 1926.

[10]) a. a. O. S. 25.

[11]) Novalis. Schriften, hrsg. v. Paul Kluckhohn, Bibliogr. Institut Leipzig. I, S. 249.

[12]) a. a. O. I, S. 56.

[13]) a. a. O. I, S. 222.

[14]) a. a. O. I, S. 223.

[15]) a. a. O. I, S. 222.

[16]) L. von Pigenot. Hölderlin, Das Wesen und die Schau. München 1923. S. 10 f.

[17]) Vgl. hierzu die zweite Fassung der „Hymne an die Freiheit":

„Mein Gesez, es tödtet zartes Leben,
Künen Muth und bunte Freude nicht," (I, 143, 33 f.)
„Treu der Liebe seeligen Gesezen,
Lebt die Welt ihr heilig Leben frei." (I, 143, 47 f.)

Ferner „An unsere großen Dichter":

„O wekt, ihr Dichter! wekt sie vom Schlummer auch,
Die jezt noch schlafen, gebt die Geseze, gebt
Uns Leben, siegt Heroen! . . . . (III, 4). — Ebs. III, 147, 19 f.

Leben und Gesetz gehören für Hölderlin untrennbar zusammen.

[18]) Novalis, a. a. O. II, S. 68.

[19]) a. a. O. II, S. 75. Zwar ist dieser Ausdruck hier durchaus polemisch gemeint und gibt nicht Novalis' eigene Anschauung wieder (Auseinandersetzung mit der „Aufklärung" in „Die Christenheit oder Europa"),

aber der Unterschied zu Hölderlin ist gerade der, daß jener die Möglichkeit zu einer solchen Perspektive (selbst in der Polemik, die ja immer auch ein Teilhaben an der Gegenseite bedeutet!) überhaupt nicht hat.

[20]) H. Brinkmann, s. o. — Johannes Hoffmeister, „Zum Geistbegriff des deutschen Idealismus bei Hölderlin und Hegel." Dtsche. Vierteljahrsschr. 10, 1932. S. 1—44.

[21]) Wortstatistisch ergibt sich folgendes Bild:

Seele u. Seele-Zusammensetzungen:		Geist u. Geist-Zusammensetzungen:	
1. Buch	10	1. Buch	28
2. „	23	2. „	35
3. „	29	3. „	12
4. „	45	4. „	22

Deutlich zeigt sich die Tendenz an der gleichmäßig steigenden Seelekurve. Von ihr aus ist auch die Geistkurve zu verstehen. Die Steigerung im zweiten Buch hängt mit dem großen philosophischen Gespräch zusammen. Im 4. Buch ist durchaus eine Abnahme gegenüber dem 1. Buch festzustellen. Es würde hier zu weit führen, nachzuweisen, daß der relativen Steigerung gegenüber dem 3. Buch eine Neuladung mit Leben- und Seeleneinhaltung zugrunde liegt. Siehe auch S. 50.

[22]) Im Empedokles wird der Geist einmal „der Allbewegende" (III, 132, 5) genannt, auch „der heilige Lebensgeist" (III, 161, 13).

[23]) Immanuel Kant, Werke, verlegt bei B. Cassirer, Berl. 1922, Bd. V, S. 174 f.

2. Das naturistische Bild vom Menschen.

[1]) Siehe auch J. Hoffmeister, Hölderlin u. Hegel, Tüb. 1931 (Philosophie u. Gesch. 30).

[2]) L. von Bertalanffi, a. a. O. S. 248.

[3]) S. auch die Paralipomena zum „Heinrich von Ofterdingen". „Heinrich von Afterdingen wird Blume, Tier, Stein — Stern." I, S. 241.

3. Der Verzicht auf das personale Selbst.

[1]) W. Böhm, a. a. O., weist immer wieder eindrücklich auf diese betonte Eigenart in Hölderlins Schaffen hin, u. a. I, S. 66; 91; 216; 309.

[2]) s. S. 51 Anm. 1.

[3]) Für das Empedokles-Drama wird im folgenden die Hauptfassung als für den Zweck dieser Untersuchung besonders geeignet berücksichtigt. (Erste Fassung nach der Anordnung der Fragmente in der Hellingrathschen Ausgabe). Eine kurze Stellungnahme zu den übrigen Fragmenten als späteren Versuchen wird im letzten Abschnitt folgen.

[4]) Fr. Schleiermacher, „Monologe" bei Ph. Reclam jun. Leipz. S. 8. — W. Dilthey zieht einige Parallelen zwischen Schleiermacher u. Hölderlin (In: „Das Erlebnis und die Dichtung". 8. Aufl. Teubner, Leipz. u. Berl. 1922; „Hölderlin" S. 349—459, s. dort S. 375; 407; 424).

[5]) Fr. Schleiermacher a. a. O. S. 5.

[6]) Dieser Terminus aus dem Pflanzenleben ist durchaus angemessen, vgl. „Monologe" S. 74!

[7]) Im Thalia-Fragment nähert sich Hölderlin einmal Schleiermachers Bildungsideale, wenn Hyperion Melite zürnt, „weil sie den Himmel noch im Herzen trug, und nicht sich selbst verloren hatte . . ." (II, 67, 15 f.). Hier werden Klänge vorweg genommen, die eine Reihe von Jahren später durch Schleiermacher ins Weite tönen. Der erste seiner Monologe schließt: „sorge nicht um das, was kommen wird, weine nicht um das, was vergeht: aber sorge dich selbst nicht zu verlieren, und weine, wenn du dahin treibst im Strom der Zeit, ohne den Himmel in dir zu tragen." (S. 16). In charakteristischer Weise ist hier ein Element des christlichen Weltbildes umgeformt und in ein neues Begriffsgefüge herübergenommen worden. Im „Himmel" als dem Ort der Sicherheit vor der Bedrohung der

Welt wird ein vereinzelter Fetzen Christentum ergriffen und in den Menschen hineinverlegt, um ihn zu stärken und gegen die Gefahr der Außenwelt immun zu machen. — Vgl. auch II, 167, 6 u. II, 534.

[8]) Auf die Bedeutung der Rhythmik des Naturgeschehens für Hölderlin weisen E. Cassirer a. a. O. S. 148 und L. von Bertalanffi a. a. O. S. 242; 244; 245 hin.

[9]) Wenn gerade auch die Spätromantik zur Aufhellung der unterbewußten Schichten im Menschen beigetragen hat, so wird man das z. T. als zufälliges Ergebnis zu werten haben. Das Streben lief weniger darauf hinaus, den Bereich des Wissens zu erweitern, als ihm zu entrinnen.

[10]) Vgl. den bedeutsamen Eingangssatz des „Hyperion": „Der liebe Vaterlandsboden giebt mir wieder Freude und Leid." (II, 89, 1 f.)

[11]) Diese auf die Dauer unhaltbare Zwiespältigkeit im Bild vom Menschen schließt nicht Tapferkeit und Bewährung im einzelnen Menschen aus. Im Gegenteil kann die (theoretische) Unsicherheit (praktisch) die heldische Gebärde herausfordern. Siehe auch oben S. 38. — Ein sentimentales Untertauchen in der Naturidyllik, die Flucht in ein stilles Alpental (vgl. II, 255) als mögliche Lösung wird durch den Gang des Romans verneint.

[12]) Offensichtlich ist dies Verstummen bei Diotima, Alabanda und Empedokles. Hyperion, die vierte durchgeführte Gestalt, steht im Zwielicht.

[13]) Vgl. auch die Idee des zum Tode Reifwerdens bei Kleist in Rud. Ungers Untersuchung a. a. O.

[14]) W. Böhm a. a. O. I, S. 251: „Die Entwicklung Hyperions führt vom blinden Leiden unter dem Schicksal zum Erkennen seiner Absicht."

[15]) Die späteren Empedokles-Fassungen suchen das Gekünstelte dieses Zusammentreffens zu überwinden. Der Tod des Empedokles wird immer mehr als bloßes Opfer für das Volk verstanden.

[16]) Es sei noch einmal an die oben (S. 38) zitierten Worte von Karl Moor erinnert, ferner auch an den um sich selbst als unwiederholbar einmalige Person kämpfenden Peer Gynt, schließlich an Nietzsche, der im Kampf mit dem 19. Jhdt. die Person als Persönlichkeit ins Licht stellt.

[17]) Es unterscheidet Hölderlin gerade von den Romantikern, daß es für ihn eine Wirklichkeit gibt, der gegenüber alles andere, negativ, bloßer Traum ist. Es ist nicht so, daß der Traum sekundär als Kontrast zu einer unsympathischen Wirklichkeit hervorgeholt wird.

[18]) Nach Bd. VI, S. 385 der Hellingrathschen Hölderlin-Ausgabe.

C. Die Wiedergewinnung des personalen geistigen Seins.

[1]) „Wirken soll der Mensch,
Der sinnende, soll entfaltend
Das Leben um ihn fördern und heitern.
Denn hoher Bedeutung voll,
Voll schweigender Kraft umfängt
Den ahnenden, daß er bilde,
Die große Natur.
Daß ihren Geist hervor er rufe, trägt
Die Sorg' im Busen und die Hoffnung
Der Mensch . . . ." (III, 194, 20 ff.)

[2]) Hierzu Lothar Kemper, Hölderlin und die Mythologie. Zürich 1929, S. 41 f.

[3]) Georg Neumann, Zur Entstehung von Hölderlins Empedokles. Germanisch-romanische Monatsschr. 12. Jhg. 1924, S. 278—288. — S. 287 f.

[4]) K. Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik. 2. durchgesehene Aufl. 1934. Siehe 3. Kap. „Seele und Außenwelt."

Lebenslauf

Ich wurde am 28. Juli 1910 in Hamburg als Tochter des Kaufmanns Paul Uffenorde und seiner Frau Luise geb. Schulze geboren. Bis Obersekunda einschließlich besuchte ich die Mädchenoberrealschule am Lerchenfeld in Hamburg und anschließend nach der Übersiedlung meiner Eltern nach Bremen die Primen der dortigen Oberrealschule am Kippenberg. Hier bestand ich Ostern 1930 die Reifeprüfung. Im S. S. 1930 begann ich das Studium der Philologie mit Deutsch und evangel. Religionslehre als Hauptfächern und Englisch und Philosophie als Nebenfächern. Ich studierte in Tübingen, Bonn und Münster und hörte im Lauf der Semester bei den Herren Professoren und Lektoren Ahrens, Bach, K. Barth, Bauer, Engeroff, Franz, Grützmacher, Haering, Kabitz, Keller, Koppelmann, Landsberg, G. Müller, Pieper, F. W. Schmidt, K. L. Schmidt, O. Schmitz, H. Schneider, Scholz, Schwyzer, Stefansky, Tait, Thimme, Trier, Volz, Walzel, Weber, Weiser, v. Wiese, E. Wolf, Wust. Ihnen allen bin ich zu Dank verpflichtet, insbesondoere bin ich jedoch Herrn Prof. Dr. Günther Müller für vielfache Anregung und Förderung verbunden.

Almut Uffenorde.